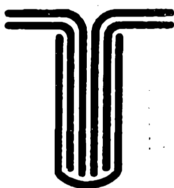
LA tragedia del espíritu moderno consiste en que «resolvió el enigma del universo» pero sólo para reemplazarlo por el enigma de sí mismo. Desde el individualismo, el dilema igualitarismo-libertad se plantea aquí dentro del marco de la ideología moderna y el lugar que en ella ocupa el pensamiento económico.

Louis Dumont

Homo aequalis

Génesis y apogeo de la ideología económica

taurus



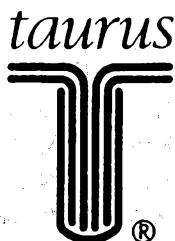
LOUIS DUMONT

HOMO ÆQUALIS

*

Génesis y apogeo de la ideología económica

Versión castellana
de
JUAN ARANZADI



Título original: *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique.*

Príncipe de Vergara, 81-1.° - MADRID-6
Depósito legal: M. 34197-1982
ISBN: 84-306-1218-1
PRINTED IN SPAIN

PROLOGO

Artesanos somos..., y Te edificamos,
¡oh elevada nave central!
(Rainer Maria RILKE: *El Libro de Horas.*)

La presente obra responde parcialmente a una intención anteriormente expresada. Al final de mi libro sobre la India, *Homo hierarchicus,* publicado en 1967, esbocé la tarea que debía seguir. Consistiría en invertir la perspectiva, en esclarecer nuestro tipo moderno de sociedad, la sociedad igualitaria, a partir de la sociedad jerárquica. Con cierta ligereza, añadí que tal tarea podría llevarse a cabo en un libro que se titularía *Homo æqualis.*

Hoy en día calibro mejor el alcance del asunto. La tarea continúa siendo la misma en lo esencial, y en cierto modo ha avanzado. Pero más que un libro, lo que tengo entre manos son varios estudios distintos –bien un delgado volumen, bien incluso un simple artículo–, cada uno de los cuales tratará acerca de un aspecto de la ideología moderna como más adelante se explicará. Este plan se halla más proporcionado a lo que puedo esperar realizar yo solo en tan amplio dominio. Aun así, mi empresa quedará incompleta –veremos por qué– y será en consecuencia preliminar o provisional. En lugar de intentar un cuadro acabado, un *magnum opus* más o menos acrobático, he creído más adecuado abordar cierto tipo de problemas, entrando en detalles aquí y allá. El trabajo adquirirá la forma de una serie de sondeos, o más bien de cortes parciales o entrecruzados de ese complejísimo objeto al que llamo ideología moderna.

Lo que aquí presento es, pues, en cierto modo, el primer panel de HOMO ÆQUALIS, con una introducción destinada a situarlo en el conjunto de la empresa. La ocasión para escribirlo me la deparó una invitación de los Seminarios Christian Gauss de la Universidad de Princeton para dar una serie de seis conferencias en el otoño de 1973. Les estoy muy agradecido a los Seminarios y a su director el profesor Jo-

seph Frank por esta invitación y por la hospitalidad de la Universidad de Princeton, tanto más cuanto que un auditorio ilustrado como aquél responde a una apremiante necesidad del investigador en la situación en que hoy se encuentra. Quiero expresar mi particular agradecimiento a los miembros de los Seminarios y de la Universidad que tuvieron a bien prolongar la discusión y compartir sus conocimientos, y cuyos intereses convergentes suscitaron conversaciones muy estimulantes y fructíferas para mí, así como a todos aquellos que hicieron esta estancia en Princeton tan agradable y útil. Se comprenderá por lo dicho que el libro haya sido escrito inicialmente en inglés; espero que se disculpe lo que aquí pueda haber quedado de su origen oral y de su primera forma en una lengua extranjera. Paralelamente se publica una versión inglesa (University of Chicago Press).

Aprovecho la ocasión para dar las gracias a todas las personas que me han ayudado con su amistad, su confianza y su ayuda a efectuar la transición en el objeto de mi investigación. Más concretamente quiero proclamar mi reconocimiento para con David M. Schneider, de Chicago, y Clemens Heller, de París. La lógica y la finalidad de la investigación es una cosa; la relación del investigador con su medio, otra. Abandonar las aguas relativamente resguardadas de una rama particular de la antropología social, una comunidad en principio al menos bien definida y en la que se escribe en primer lugar para los colegas, por la alta mar de la historia general de las ideas, no es una transición completamente desprovista de problemas; éste es un punto sobre el que deseo añadir unas palabras.

En nuestros días se halla muy extendida en las ciencias sociales una actitud bastante extraña frente a las ideas. Me limitaré a algunos rasgos. Para empezar, el descrédito: con el sentido común anglosajón, se opone el mundo implícitamente fantástico de las ideas a «la dura realidad de los hechos» *(hard facts)*, y se considera que cualquier interés por las ideas revela un desprecio de los «hechos». Así un crítico hostil ha podido sugerir, contra toda verosimilitud, que *Homo hierarchicus* era una obra de teoría *a priori* o de filosofía en la que los datos de hecho no intervendrían más que a título de ejemplos ocasionales. En verdad, esta obra, como la precedente, responderá por sí misma al nivel de los datos de hecho. Hay más: hoy, toda proposición general, e incluso todo análisis a fondo corre el riesgo de ser calificado de meta-antropológico o meta-científico. Como si debiéramos permanecer eternamente encorvados sobre la obra sin erguirnos a veces de cara al horizonte. La debilidad relativa de las comunidades científicas que cons-

tituyen las ciencias sociales, y la inflación correspondiente de la personalidad del investigador conducen con demasiada facilidad a tomar al artesano por un «pensador». Me temo que, al verme cabalgar alegremente ciertas fronteras académicas, en persecución de algunas ideas aparentemente extrañas, el lector me atribuya una idea elevada de mi propia originalidad. Espero que el libro disipe esa equivocación. El artesano trabaja para otros: si no para una comunidad definida, al menos para un público más vago, más complejo –lo cual, por otra parte, determina el nivel de verdad que puede idealmente alcanzar–. No construye ningún sistema, no suscita más que cuestiones limitadas; quiere que su producto sea útil a otros y por esa razón se siente responsable de cada proposición que emite. Puede fracasar por haber apuntado demasiado alto; no debe caer en las trampas de la retórica o la negligencia. Cuanto más ambiciosa es la perspectiva, y más meticuloso deba ser el detalle, más humilde el artesano.

Lo que en lo que sigue se intenta es, a través inevitablemente de un agente particular y con sus riesgos y peligros, proseguir y explicitar el encuentro entre dos civilizaciones.

Sin embargo, considerándolo bien, el libro es diferente de lo que hasta ahora he publicado. Cualesquiera que sean los esfuerzos hechos y las precauciones tomadas en los detalles, la empresa es desproporcionada a los medios desde el punto de vista de la certidumbre antropológica. El estudio no es sólo incompleto, es hipotético, y como tal se entrega.

Finalmente, me resulta particularmente agradable agradecer a Pierre Nora y a François Furet el interés que han demostrado por este trabajo y sus observaciones y consejos que tanto han contribuido a mejorarlo.

París, mayo de 1976.

NOTA DEL TRADUCTOR

En la nota 12 de la sección primera, el autor señala su predilección por la traducción literal de las citas, su opción por evitar la más mínima desviación de sentido aun a costa de la pérdida de elegancia del idioma e incluso a riesgo de incorrecciones. He tenido en cuenta esta preferencia en los fragmentos conceptualmente más densos de su libro, sometiendo siempre el estilo a la más escrupulosa fidelidad, aunque intentando no caer en una literalidad chirriante; y he seguido sobre todo ese criterio en la transcripción de las citas de Quesnay, Mandeville, Locke, Adam Smith y Marx. En estos tres últimos casos, he tenido a la vista las versiones originales en inglés y alemán y he pasado su traducción directa (para la que he contado con la inapreciable ayuda de Tomás Pollán) por el doble cedazo de la versión francesa de Dumont —con objeto de no descuidar los significados que busca resaltar y que posteriormente comenta— y de las versiones castellanas más apreciadas; las referencias aluden únicamente a las versiones originales: he suprimido las alusivas a la traducción francesa, excepto en algunos casos en que el contexto lo justifica, y no las he sustituido por referencias a traducciones castellanas porque con demasiada frecuencia divergen bastante de la que aquí figura en los aspectos subrayados por Dumont.

INTRODUCCION

1
ESTUDIO COMPARATIVO DE LA IDEOLOGIA MODERNA Y DEL LUGAR QUE EN ELLA OCUPA EL PENSAMIENTO ECONOMICO

> La tragedia del espíritu moderno consiste en que «resolvió el enigma del universo», pero sólo para reemplazarlo por el enigma de sí mismo.
>
> (Alexandre KOYRÉ, *Estudios newtonianos*, p. 43.)

El estudio siguiente se halla determinado en su orientación por la empresa más amplia de que forma parte. La idea general de un estudio de la ideología moderna nació de mi trabajo anterior de antropología social. Para mí es su continuación natural, pero desde el punto de vista académico es grande la distancia entre la antropología y una indagación que a primera vista incumbe a lo que comúnmente se llama historia de las ideas. Por consiguiente, no está fuera de lugar empezar, si no justificando, sí al menos describiendo este paso, esta transición, y caracterizando al mismo tiempo la empresa de la que este libro sólo representa el primer capítulo.

La transición parecerá inmediatamente menos inverosímil si se considera por una parte que las ideas y los valores constituyen un aspecto importante de la vida social, y que la antropología social es por otra parte esencialmente comparativa aun cuando no lo sea de modo explícito (Dumont, 1964*a*, pp. 15-16). Durante unos veinte años me he dedicado a aplicar los métodos de la antropología social al estudio de una sociedad de tipo complejo, ligada a una de las grandes civilizaciones del mundo, la sociedad de la India o, por llamarla con arreglo al rasgo principal de su morfología, la sociedad de castas. Pues bien, esta sociedad aparece, desde el punto de vista de los valores, en impresionante contraste con el tipo moderno de sociedad. Esto es al menos lo que a fin de cuentas se desprendía de una obra que constituyó la conclusión de mi estudio y que titulé *Homo hierarchicus* con objeto de dar a entender en suma dos cosas: en primer lugar, que las verdaderas variedades de hombres que se pueden distinguir en el interior de la es-

pecie son variedades sociales, y además, que la variedad correspondiente a la sociedad de castas se caracteriza esencialmente por su sumisión a la *jerarquía* como valor supremo, exactamente en el polo opuesto al *igualitarismo* que impera, como uno de sus valores cardinales, en nuestras sociedades de tipo moderno.

Pero este contraste jerarquía/igualdad, aunque notable, sólo constituye una parte de la cuestión. Existe otro contraste, subyacente al primero y de aplicación más general: la mayor parte de las sociedades valorizan en primer lugar el orden, por consiguiente la conformidad de cada elemento a su papel en el conjunto, en una palabra la sociedad como un todo; a esta orientación general de valores la llamo «holismo», con una palabra poco extendida en francés pero muy corriente en inglés. Otras sociedades, la nuestra en cualquier caso, valoran en primer lugar al ser humano individual: a nuestros ojos cada hombre es una encarnación de la humanidad entera, y como tal es igual a cualquier otro hombre, y libre. Esto es lo que llamo «individualismo». En la concepción holista, las necesidades del hombre como tal son ignoradas o subordinadas, mientras que por el contrario la concepción individualista ignora o subordina las necesidades de la sociedad. Pues bien, entre las grandes civilizaciones que el mundo ha conocido, ha predominado el tipo holista de sociedad. Incluso da la impresión de haber sido la regla, con la única excepción de nuestra civilización moderna y su tipo individualista de sociedad.

¿Qué relación hay entre el contraste holismo/individualismo y el contraste jerarquía/igualdad? En el plano lógico, el holismo implica la jerarquía y el individualismo implica la igualdad, pero en la realidad ni todas las sociedades holistas acentúan la jerarquía en idéntico grado, ni todas las sociedades individualistas la igualdad. Se puede columbrar por qué. Por una parte, el individualismo no implica únicamente la igualdad, sino también la libertad; ahora bien, igualdad y libertad no siempre convergen, y la combinación de ambas varía en una sociedad de este tipo o del otro. Por otra, de manera bastante similar, la jerarquía aparece la mayor parte de las veces íntimamente combinada con otros elementos. Según mi análisis, la cultura de la India se caracteriza por un fenómeno probablemente único: la separación radical entre jerarquía y poder, que permite a la jerarquía aparecer en su forma pura, exclusiva y sin mezcla. En definitiva, por su afirmación de la jerarquía, la India se nos muestra como el polo extremo de las sociedades holistas. Del mismo modo, la Francia de la Revolución se situaría, según Tocqueville, en relación a Inglaterra y a los Estados Unidos, en el ex-

tremo de las sociedades individualistas a causa del acento puesto sobre la igualdad en detrimento de la libertad. Es posible que esta simetría de los extremismos haya sensibilizado especialmente a un investigador francés de la jerarquía india.

Insistamos en ello: se trata de valores sociales generales, englobantes, que deben distinguirse claramente de la simple presencia de un rasgo o una idea a un nivel u otro de la sociedad. En un sentido muy amplio, igualdad y jerarquía se hallan en cierto modo necesariamente combinadas en todo sistema social. Por ejemplo, toda gradación de *status* implica la igualdad –al menos a este respecto– en el interior de cada uno de ellos (Talcott Parsons, 1953, n. 1, cf. H.H., *Homo hierarchicus,* 1967, p. 322). De ese modo, la igualdad puede hallarse valorizada dentro de ciertos límites sin que ello implique el individualismo. Así por ejemplo, en la Grecia antigua los ciudadanos eran iguales mientras que el acento principal de los valores se situaba sobre la *polis,* y Aristóteles no encontraba que la esclavitud fuera contraria a la razón. Ocurre probablemente lo mismo, *mutatis mutandis,* en la civilización islámica; así parece confirmarlo para las sociedades de Oriente Medio un crítico atento y experto (Yalman, 1969, p. 125)[1].

[1] Según Nur YALMAN (1969) las sociedades islámicas del Próximo Oriente son (o eran aún recientemente) igualitarias pero no individualistas. Hay que presumir que la igualdad no se extendía al no-musulmán: el igualitarismo no estaba presente como un valor global. No digo esto para negar que la civilización islámica pueda aparecer como un obstáculo a mi generalización. Se puede decir, bien que se trata sin ninguna duda de un caso de individualismo a nivel de los valores últimos, o bien por el contrario que toda sociedad particular perteneciente a ese complejo de civilización será clasificada con razón como holista con tal de que se traslade el acento de los valores últimos o escriturales a los principios que pueden abstraerse de la sociedad tal como funciona, pero entonces una sociedad europea –digamos en el siglo XIX– podría también incluirse en la misma clase. De hecho, por exigencias de rigor metodológico, debería haber puesto a prueba mi generalización hipotética con este caso evidentemente difícil. Mi única excusa, si alguna tengo, estriba en su dificultad para un no especialista, una dificultad basada en gran parte en la importancia de las variaciones en el interior del complejo, de la que Clifford Geertz ha presentado un caso extremo en *Islam Observed* (GEERTZ, 1968). Teniendo en cuenta la insuficiencia de mis conocimientos no quisiera que parezca que me pronuncio definitivamente en la etapa actual, y debo contentarme con tres observaciones. Primeramente, el análisis que propongo de la ideología moderna no depende de la universalidad del holismo en las sociedades complejas no modernas: basta que el tipo exista para que el contraste pueda ser establecido y utilizado; la posible existencia de un tercer tipo complicaría sin duda la cuestión, quizá de manera notable, y ya en el texto hago mención al hecho de que el esfuerzo actual sólo representa el *comienzo* de un estudio comparativo. En segundo lugar, el caso aparece mucho menos problemático si se traslada la consideración del exclusivo rasgo del «individualismo», tal como aquí es definido, al moderno complejo

El individualismo tal como acaba de ser definido va acompañado de dos o tres características de gran importancia que más adelante serán evidenciados y que conviene introducir inmediatamente. En la mayoría de las sociedades, y en primer lugar en las civilizaciones superiores o, como las llamaré con más frecuencia, las sociedades tradicionales, las relaciones entre hombres son más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre hombres y cosas. Esta primacía se invierte en el tipo moderno de sociedad, en el que, por el contrario, las relaciones entre hombres están subordinadas a las relaciones entre los hombres y las cosas. Marx, como veremos, ha dicho esto mismo a su manera. Estrechamente ligada a esta inversión de primacía, encontramos en la sociedad moderna una nueva concepción de la riqueza. En las sociedades tradicionales en general, la riqueza inmobiliaria se distingue con nitidez de la riqueza mobiliaria; los bienes raíces son una cosa; los bienes muebles, el dinero, otra muy distinta. En efecto, los derechos sobre la tierra están imbricados en la organización social: los derechos superiores sobre la tierra acompañan al poder sobre los hombres. Esos derechos, esa especie de «riqueza», al implicar relaciones entre hombres, son intrínsecamente superiores a la riqueza mobiliaria, despreciada como una simple relación con las cosas. También éste es un punto que Marx percibió con claridad. Subraya el carácter excepcional, especialmente en la antigüedad, de las pequeñas sociedades comerciantes en las que la riqueza había alcanzado un estatuto autónomo:

La riqueza no aparece como un fin en sí misma más que en algunos pueblos comerciantes... que viven en los poros del mundo antiguo como los judíos en la sociedad medieval (*Grundrisse,* p. 387, sobre las formaciones económicas precapitalistas; la misma idea: *Capital,* I, cap. IV, sobre el fetichismo de la mercancía).

Con los modernos se produce una revolución en este punto: roto el lazo entre la riqueza inmobiliaria y el poder sobre los hombres, la riqueza mobiliaria adquiere plena autonomía, no sólo en sí misma, sino

---

de características que más adelante se menciona en el texto. En tercer lugar, ha sido frecuente interrogarse acerca de las diferentes vías seguidas por civilizaciones que se han desarrollado bajo la égida de dos religiones relativamente muy cercanas la una a la otra: el cristianismo y el Islam. Quizás el contraste saldría beneficiado al situarlo sobre el trasfondo más amplio aquí esbozado. En cualquier caso, desde el punto de vista adoptado aquí no cabe duda que resultaría fecundo un estudio comparativo similar al que he aplicado a la India, relativo esta vez a la civilización islámica, empezando por una indagación sobre el terreno y culminando con una comparación de la misma con el desarrollo moderno.

como la forma superior de la riqueza en general, mientras que la riqueza inmobiliaria se convierte en una forma inferior, menos perfecta; en resumen, se asiste a la emergencia de una categoría de la riqueza autónoma y relativamente unificada. Unicamente a partir de aquí puede hacerse una clara distinción entre lo que llamamos «político» y lo que llamamos «económico». Distinción que las sociedades tradicionales desconocen.

Como recordaba recientemente un historiador de la economía, en el Occidente moderno ha ocurrido que el «soberano *(the ruler)* abandonó, voluntariamente o no, el derecho o la costumbre de disponer sin más diligencias de la riqueza de sus súbditos» (Landes, 1969, p. 16). De hecho, ésta es una condición necesaria de la distinción que tan familiar nos es (cf. *H.H.*, pp. 384-385).

Con ello nos acercamos a la vigorosa demostración por Karl Polanyi del carácter excepcional de la era moderna en la historia de la humanidad (*The Great Transformation,* 1957 *a*). El «liberalismo» que ha dominado el siglo XIX y las primeras décadas del XX, es decir esencialmente la doctrina del papel sacrosanto del mercado y sus concomitantes, reposa sobre una innovación sin precedentes: la separación radical de los aspectos económicos del tejido social y su construcción en un dominio autónomo. Lo único que hago, en definitiva, es proponer un punto de vista un poco más amplio al tiempo que construyo sobre una vieja tradición sociológica. En efecto, el contraste holismo/individualismo, tal como ha sido desarrollado en mi estudio sin imitación directa o consciente[2], camina en la misma dirección que la distinción de Maine entre estatuto y contrato, y la de Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft.* Ocurre simplemente que, esta vez, la jerarquía de los valores se sitúa en primer plano, lo cual, según creo, hace el contraste más preciso y más útil para mi propósito. Incluso no es difícil hacer remontar más arriba el origen de esta distinción. Tönnies mismo la ha

---

[2] No hago quizá más que retomar una tendencia anteriormente atestiguada. A propósito de los escolásticos, Schumpeter menciona (1954, p. 85) la escuela universalista de K. Pribram y O. Spann, y parece anticiparse al presente estudio:

«No pretendo que las categorías universalista-individualista carezcan de utilidad para otros fines que los nuestros. Importantes aspectos del pensamiento económico, particularmente en sus aspectos ético-religiosos, pueden quizá describirse con estos medios» (véase también *ibíd.* p. 784, n.).

Cuando encontré este pasaje en Schumpeter no conocía esta escuela de pensamiento (cf. sin embargo R. ARON, 1950). Hay una diferencia esencial: mi enfoque es puramente descriptivo, analítico, comparativo, ni dogmático ni normativo. (Cf. más abajo, cap. 7, n. 1).

expresado de otra forma, al oponer la voluntad esencial o espontánea (*Wesenwille*) a la voluntad arbitraria o meditada (*Kürwille*) (1971, p. 6, etcétera). La expresión tiene un sabor hegeliano no sólo a causa del acento puesto sobre la voluntad (que recuerda, más cerca de Tönnies, a Schopenhauer, y que por lo demás es alemán en general), sino también en su contenido general: el joven Hegel estaba preocupado por el contraste entre la participación espontánea del antiguo ciudadano griego en la vida de la ciudad, y el aislamiento resultante para el individuo cristiano de su conquista de la subjetividad y la libertad. Y Rousseau decía ya en el *Contrato social* que el cristiano es mal ciudadano, proponiendo en consecuencia una religión civil. Según aquí mismo veremos, si la distinción no es analíticamente utilizada por Marx, es porque éste ha escogido considerarla como un rasgo patológico al que la revolución proletaria pondría fin. De tal forma que, a fin de cuentas, también él ofrece un testimonio de tal contradicción.

Estamos separados de las sociedades tradicionales por lo que yo llamo la revolución moderna, una *revolución en los valores* que parece haberse producido a lo largo de siglos en el Occidente cristiano. Este hecho constituye el eje de toda comparación de civilizaciones. Casi siempre, los intentos de comparación realizados hasta hoy estaban centrados en el caso moderno: ¿por qué esta o aquella de las grandes civilizaciones no ha desarrollado la ciencia de la naturaleza, o la tecnología, o el capitalismo, como la nuestra? Es preciso invertir la pregunta: ¿cómo y por qué se ha producido ese desarrollo único que llamamos moderno? La tarea comparativa central consiste en dar cuenta del tipo moderno a partir del tipo tradicional. Por esta razón la mayor parte de nuestro vocabulario moderno resulta inadecuado para fines comparativos, y el modelo comparativo fundamental debe ser no moderno. (A un nivel diferente, ¿no es ésta la razón de que las *Formas elementales* sean relativamente tan importantes en la obra de Durkheim?) Esta visión de la comparación parecerá sin duda discutible en un primer momento; se impone un mínimo de precisiones antes de defenderla e ilustrarla.

Llamo «ideología» al conjunto de ideas y valores comunes en una sociedad. Como en el mundo moderno hay un conjunto de ideas y de valores que es común a numerosas sociedades, países o naciones, hablaremos de una «ideología moderna» en contraste con la ideología de tal sociedad tradicional (correspondiente, recordémoslo, a una civilización superior). Nos hallamos aquí en el caso en que diferentes sociedades forman parte de una «civilización» común, como Mauss decía muy

generalmente a propósito de ese fenómeno «internacional» o intersocietario, insistiendo en su carácter fundamentalmente social (Mauss, 1930, pp. 86 ss., cf. Dumont, 1964 *b*, p. 92). Pero la «ideología moderna» es más restringida que la «civilización moderna» en el sentido de Mauss. La «ideología» en general es bastante semejante a lo que la antropología americana llama «cultura» por oposición a «sociedad», pero con una importante diferencia. En efecto, para desprender la significación comparativa de la ideología, es esencial hacerles su sitio a los rasgos sociales no ideológicos que, en la concepción americana, caerían del lado de la «sociedad», fuera por tanto del análisis de la «cultura». Dicho sea esto a título meramente indicativo, pues en este trabajo no alcanzaremos ese nivel de complejidad (cf. 1967, § 22, 118).

Una distinción anteriormente formulada (1965, p. 15; 1967, § 3) juega un papel central en este estudio, y es preciso reproducirla. Corrientemente designamos mediante la expresión «hombre individual» (o «individuo») dos cosas muy diferentes que es absolutamente necesario distinguir:

1) El sujeto *empírico* de la palabra, el pensamiento, la voluntad, muestra representativa de la especie humana, tal como se le encuentra en todas las sociedades.

2) El ser *moral,* independiente, autónomo y por ende (esencialmente) no social, tal como se le encuentra ante todo en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad.

Haremos un esfuerzo para distinguir los dos sentidos del término, bien escribiendo el «individuo» cuando se trata del segundo sentido, moral, bien utilizando para el primero, el sentido empírico, otra expresión, como el «hombre particular», el «agente humano particular», etcétera. Pero en razón mismo de su necesidad, con frecuencia la distinción es en la práctica muy difícil de expresar brevemente en el lenguaje corriente. Por eso mismo, la palabra «individualismo» no debería designar aquí más que la valorización global definida más arriba y que corresponde al segundo sentido, al individuo, pero no estoy seguro de haber evitado todo uso degradado del término que lo acerque al sentido vago corriente.

Volvamos ahora a la oposición entre ideología moderna e ideología tradicional. ¿Puede decirse que el nivel del contraste es arbitrario? ¿No hay, por ejemplo, entre las ideologías de la Francia y la Alemania modernas tanta distancia como entre las ideologías tradicionales de India y China? E incluso, ¿no difiere tanto China de la India como la India de nosotros? Ciertamente hay una diferencia entre el caso mo-

derno y el caso tradicional. Debe ser evidente que, desde aproximadamente el siglo XVII, Inglaterra, Francia y Alemania entre otras, han tenido una ideología común. Esto no excluye en modo alguno diferencias nacionales y, en el interior de cada país, diferencias sociales, regionales, etc. Bien al contrario, la propia tentativa de esbozar lo que estas naciones tienen en común revela inmediatamente sus divergencias. Lo cual no impide que cada configuración nacional pueda ser tratada como una variante de la ideología general (cf. poco después, p. 25).

En lo que concierne a la India y China, por no decir nada de la diversidad interna que constituye otro problema, no pretendo que no difieran profundamente en su ideología la una en relación a la otra. Pero comparadas a nosotros son similares: las ideologías tradicionales india, china, japonesa son holistas, mientras que la nuestra es individualista. Que sean holistas de diferentes maneras no cambia en nada el hecho siguiente: la tarea de describir comparativamente estas sociedades se vería facilitada si nuestro marco de referencia, que se halla por completo teñido de individualismo, pudiera ser reemplazado que se halla por completo teñido de individualismo, pudiera ser reemplazado por otro, construido a partir de estas mismas sociedades. Cada vez que sacamos a la luz una idiosincrasia de la mentalidad moderna, hacemos un poco menos imposible la comparación universal.

En suma, la revolución en los valores de la que ha salido la ideología moderna representa el problema central de la comparación entre sociedades, tanto si lo que nos proponemos es describir y comprender las sociedades tradicionales o civilizaciones superiores –y también las sociedades consideradas más simples o culturas arcaicas que son aún el objeto más habitual de la antropología, como sí es situar nuestra propia sociedad en relación a las otras–. Ambas tareas incumben a la antropología, y de hecho no constituyen más que una, pues es claro que si pudiéramos desarrollar una visión antropológica de nuestra propia sociedad la comprensión de las otras se vería grandemente facilitada, puesto que dispondríamos de un marco de referencia, de un sistema de coordenadas que ya no sería un préstamo de nuestra mentalidad particular –y excepcional– sino que sería verdaderamente universal (cf. mi artículo, 1975 *a*).

He querido, a riesgo de repetirme, recordar aquí la perspectiva general en que se inserta el presente ensayo. Es y sigue siendo limitado, no hay que olvidarlo, en la medida en que una sola ideología tradicional, la de la India, le sirve de base, cualquiera que sea la generalización

que en ella proponga (de la jerarquía al holismo, etc.). Es más que probable que tentativas comparativas similares que partieran de la China, del Islam, o incluso de la Grecia antigua, iluminarían a su vez ciertos aspectos de nuestra ideología, que la presente tentativa, fundada sobre la India, aun cuando fuera supuestamente completa y perfecta, dejaría en la sombra.

Esto por lo que se refiere al lado antropológico. Hay asimismo un aspecto en cierta medida indígena: quiero decir, que nuestra indagación no es completamente inoportuna o inactual desde un punto de vista interno a la propia ideología moderna. Se habló mucho hace algunos años de un «final de la ideología». Si se me permite pedir prestado, después de muchos otros, un término a Thomas Kuhn, yo diría más bien que asistimos a una crisis del paradigma ideológico moderno[3]. Es cierto que la tendencia a ver crisis por todas partes es fuerte en la ideología moderna, y que, si hay crisis, no data de ayer; en un sentido más amplio, esta crisis es incluso más o menos consustancial al sistema, hasta el punto de que habría entre nosotros quienes encontrarían en ello una razón de orgullo. Da la impresión, sin embargo, de que la crisis del paradigma en el siglo XX ha conocido recientemente una intensificación, quizá sobre todo una generalización.

A nivel de disciplinas doctas, se tiene por lo general la impresión de que el hombre moderno, encerrado sobre sí mismo y quizás engañado por el sentimiento de su superioridad, tiene cierta dificultad en captar sus propios problemas. El hecho es particularmente llamativo en la reflexión. Resulta sorprendente, por ejemplo, descubrir que la necesidad de definir la nación de una manera comparativa apenas ha sido sentida. La nación (moderna) sólo se define por lo general en el interior de las condiciones históricas modernas, tomadas implícitamente como evidentes o universales. No se hace ningún esfuerzo por definirla específicamente por comparación con sociedades o agrupamientos políticos no modernos, a pesar de que, en nuestros días, sean numerosas las sociedades tradicionales de las que se piensa que llevan camino de convertirse en naciones[4].

Más generalmente, la teoría política persiste en identificarse con una teoría del «poder», es decir persiste en tomar un problema menor

[3] A decir verdad, Th. KUHN ha restringido el sentido del término en la segunda edición de *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970, pp. 174 ss.

[4] Ver mi ensayo relativo a la India, «Nacionalismo y Comunalismo» en 1967, Apéndice D.

por el problema fundamental, que radica en la relación entre el «poder» y los valores o la ideología. En efecto, a partir del momento en que la jerarquía es desalojada, la subordinación debe ser explicada como el resultado mecánico de la interacción entre individuos, y la autoridad se degrada en «poder», el «poder» en «influencia», etc. Se olvida que esto sólo se produce sobre una base ideológica definida, el individualismo: la especulación política se ha encerrado sin saberlo en los muros de la ideología moderna. Y sin embargo la historia reciente nos ha suministrado una demostración imponente de la vanidad de esta concepción con la tentativa desastrosa de los nazis de fundar el poder únicamente sobre sí mismo. No pienso que el paralelismo sea gratuito.

Mientras el pensamiento político multiplica los refinamientos en este impase, los problemas que sobrecargan la historia de los dos últimos siglos raramente son objeto de una reflexión seria. ¿Es que las guerras, cada vez más totales y universales, las dictaduras y los totalitarismos –incluidas sus técnicas de esclavizamiento y aniquilación del hombre– son las implicaciones necesarias, el acompañamiento inevitable de la democracia moderna? ¿Tenía razón Tocqueville cuando asignaba condiciones determinadas y límites precisos a la realización del principio democrático? O aún: ¿el movimiento internacionalista de los trabajadores europeos ha sido incapaz de extraer las lecciones de su redoblada derrota en 1914 y en 1933? La teoría socialista marxista, a cuya renovación o salvación tantos esfuerzos se dedican aquí y allá, ¿pertenece desde este punto de vista al pasado, y por qué? Nuestros filósofos descuidan estas cuestiones como descuidan en gran medida, al menos en Francia, las propias ciencias sociales. En conjunto, la reflexión a fondo sobre el mundo moderno, tan intensa en la primera mitad del siglo XIX, parece haberse adormecido en los brazos de conformismos partidistas o degradado en protestas inarticuladas. Incluso la más terrible enfermedad que Europa haya sufrido directamente, el apocalipsis hitleriano, espera aún, después de treinta años, ser verdaderamente domado en el pensamiento.

Una de las razones de esta impotencia general es sin duda que no se puede mover una masa desde su interior: hace falta un punto de apoyo en el exterior. Pues bien, la civilización moderna tiene precisamente la ventaja única de una información relativamente abundante sobre numerosas otras civilizaciones y culturas: la comparación, he ahí el punto de apoyo: «vernos a nosotros mismos en perspectiva», como proponía ese antropólogo ejemplar, nuestro muy llorado Sir Edward Evans-Pritchard, se ha convertido en una necesidad.

Para empezar, se puede ya dar una idea de la clase de renovación que la comparación promete. Si hay, más allá de todas las diferencias, o más bien a través de estas diferencias mismas, una cierta constancia de las sociedades humanas, si por otra parte la ideología moderna es comparativamente tan excepcional como hemos dicho, entonces la instauración de esta ideología debe haber tenido consecuencias involuntarias igualmente sin precedentes. Esto se verifica fácticamente en forma de fenómenos que contradicen los valores vigentes y que, por esa razón, escapan en su esencia a la apercepción intelectual ingenua, no comparativa.

Si, habiendo encontrado en la India holismo y jerarquía, buscamos en qué se convierten en una «civilización» un conjunto de sociedades que valoriza, en el polo opuesto, el individuo y la igualdad, ¿qué encontramos? Encontramos, por ejemplo, un residuo de jerarquía bajo la forma de desigualdades sociales, y al ser la jerarquía como tal impensable o tabú entre nosotros, hallamos que se recurre generalmente, para designar ese residuo, a una expresión que evoca la naturaleza inanimada y que revela por ende el carácter incomprensible del fenómeno: se habla de «estratificación social». No es eso todo a este respecto, pues encontramos también, por ejemplo, que en una de las sociedades en cuestión la abolición de la esclavitud produjo en algunas décadas la aparición del racismo. He ahí quizás el ejemplo más demostrativo de las consecuencias involuntarias del igualitarismo. En otro lugar he tratado el problema y no lo toco aquí más que de pasada (cf. 1967, Apéndice A). Pero debo sin duda añadir una observación. Primero, que yo no digo en modo alguno, como algunos han parecido creer, que más vale la jerarquía que la igualdad, o en el caso presente que más vale la esclavitud –que no es por otra parte un asunto puramente jerárquico– que el racismo. Yo digo únicamente que los hechos de este tipo indican que la ideología no tiene el poder de transformar la sociedad más que dentro de ciertos límites, y que al ignorar esos límites se produce lo contrario de lo que se ha buscado.

Tomemos un segundo ejemplo, el de otro fenómeno indeseable y sin embargo presente en nuestro universo moderno: el totalitarismo. Razonaremos sobre el caso del nazismo, sin preocuparnos de saber si se puede hablar de totalitarismo en otros casos. Una dificultad mayor en la comprensión del totalitarismo proviene de la tendencia espontánea a considerarlo como una forma de holismo: la palabra misma remite a la totalidad social, y la oposición a la democracia tiende a ser inmediatamente concebida como «reacción», como un retorno al pasa-

do. Se trata de nociones vulgares, y los estudios serios prescinden de ellas y reconocen que el totalitarismo no es un holismo, que representa algo muy distinto a la concepción tradicional, ingenua, de la sociedad como un todo. Lo que no quita que, por la coacción radical que ejerce sobre los sujetos, el totalitarismo aparezca dirigido contra el individualismo en el sentido corriente del término. De manera que el análisis choca con una contradicción. Para solventarla, es preciso recordar que el totalitarismo es interior al mundo moderno, a la ideología moderna. Nuestra hipótesis será que el totalitarismo resulta de la tentativa, *en una sociedad en la que el individualismo se halla profundamente enraizado, y es predominante, de subordinarlo a la primacía de la sociedad como totalidad*. Combina, sin saberlo, valorizaciones opuestas; la contradicción que hemos encontrado le es interior. De ahí el acento desmesurado, feroz, puesto en la totalidad social. De ahí la violencia y su culto, que obedece, más aún que a la necesidad de obtener la sumisión donde se halla fuera de alcance la subordinación –que exige el acuerdo general de los ciudadanos sobre los valores fundamentales–, al hecho de que la violencia habita en el interior de los promotores mismos del movimiento, desgarrados entre dos tendencias contradictorias y condenados por ello a intentar desesperadamente instalar la violencia en el lugar del valor[5].

Más de uno se dirá, empero, al ver el contagio de la violencia en nuestros días: después de todo, ¿no habrá triunfado esta gente de alguna manera? El totalitarismo, ¿no ha conseguido inocular su virus a la opinión mundial? Aunque la violencia contemporánea esté ligada por múltiples vínculos a la ideología moderna, aquí sólo podemos hacer a ella una alusión sucinta. Cualquiera que sea la reprobación que en-

---

[5] Este párrafo resume de hecho las conclusiones de un estudio de la ideología hitleriana. Las discusiones eruditas sobre el totalitarismo en general (definición, etc.) carecen precisamente de una perspectiva comparativa. La elección del nazismo responde a la preocupación por captar todos los fenómenos en su forma fuerte. La fórmula aparece como generalizable al principio. El estudio de la U.R.S.S. rebasa mis posibilidades, pero parece que la hipótesis (en itálica) tendría que modificarse un poco, no tanto en lo referente al individualismo, muy presente en el fundamento de la doctrina como aquí veremos en el caso de Marx, cuanto en lo concerniente a la localización respectiva en la sociedad de los dos aspectos opuestos. Además, en oposición al nazismo, se mantiene una finalidad universalista en la medida en que el fin último continúa siendo la emancipación universal, aunque, además de que tal fin teórico entra en conflicto con los de la sociedad global concreta –el «socialismo en un solo país»– la práctica muestra y la ideología reconoce que bajo esa cobertura es la fuerza la que tiene la última palabra: la emancipación por la violencia, es decir la realización de un valor por medio de su negación, una de las contradicciones del sistema.

cuentra en la opinión mundial tal acto particular de violencia, hay sobradas razones para pensar que el desarrollo contemporáneo no es independiente de un debilitamiento de la condena de la violencia privada *en general* en la conciencia común. Contribuye a mantener este debilitamiento la confusión reinante en los espíritus, y que los medios de información multiplican, entre cosas cuya distinción era precisamente un indicio del progreso de nuestra civilización: en particular la confusión entre dominios en los que la violencia había sido desterrada como ejercicio ilegítimo de la fuerza y otros en los que el derecho aún no había llegado a ponerla fuera de la ley, es decir las relaciones internacionales. Pues precisamente el totalitarismo ha borrado la frontera entre la guerra y la paz al extender a la paz, y a las relaciones internas en el Estado, las conductas y procedimientos de la guerra extranjera. Abundan los ejemplos, en la prensa y en la opinión, de confusiones de este tipo: entre la guerra (U.S.A. en Vietnam) y los campos o asilos psiquiátricos soviéticos, entre la guerra en Vietnam y el terrorismo político, entre éste y el terrorismo sin más o gangsterismo. Bien característica es la expresión «captura de rehenes» —y el hecho correspondiente— que ha pasado de un uso exclusivamente guerrero a los otros dos planos. No pretendo, ni que el contagio de la violencia no tenga otras amarras, ni que el totalitarismo actúe como causa. Lo que hay es más bien homología, resonancia entre dos enfermedades de nuestra época. Unicamente quiero señalar que la ideología contemporánea es a este respecto cómplice del bandidismo, y que la confusión extendida entre derecho y hecho, entre moralidad y derecho institucionalizado, entre justicia y tiranía, entre público y privado, equivale a un retorno a la barbarie.

Se cumplen ahora diez años desde que, atraído por la promesa que parecía esconder una tal comparación, decidí embarcarme en este viaje oportuno pero quizá presuntuoso y, según la expresión de Tocqueville, volver el espejo —en este caso el espejo indio— hacia nosotros. Se trataba de mirar desde un ángulo nuevo nuestras concepciones modernas fundamentales. Siendo indispensable la dimensión histórica, se trataría de una investigación literaria, de un estudio de textos: había que retomar toda la historia de las ideas del Occidente moderno en sus principales líneas de fuerza, en la unidad principal que no puede dejar de revestir en relación a una civilización diferente.

Tal como ahora lo veo, el objeto del estudio puede ser considerado según tres direcciones relativamente concretas, histórica la una, otra

que llamaré configuracional, y la tercera nacional o «subcultural». La dirección histórica es evidente: una transformación profunda ha tenido lugar en la Europa occidental a lo largo de los siglos, siendo su señal más espectacular la emergencia de nuevas categorías de pensamiento, como lo político y lo económico, y de las instituciones correspondientes; puede estudiarse la génesis de todo esto. Pero los puntos de vista en cuestión siempre nos son dados como formando parte de una *configuración sui generis* propia de cada autor, de cada escuela, tendencia o período. Estas configuraciones con el verdadero objeto de este estudio, y lo que aquí recibe el nombre de ideología moderna es algo así como la integral de todas estas configuraciones. En fin, entre estas configuraciones, en seguida se hallan diferencias nacionales marcadas. Sería insuficiente decir que la ideología moderna se presenta de modo diferente en diferentes países, diferentes culturas, diferentes lenguas. Hay de hecho subculturas más o menos nacionales, digamos inglesa, francesa, alemana, que deben ser consideradas como *variantes* (equivalentes) de la ideología general.

Hasta ahora no he publicado sobre este tema más que un solo ensayo de cierta amplitud (en inglés: «The Modern Conception of the Individual», 1965). Se trata de un esfuerzo por destacar a grandes rasgos la génesis de la ideología moderna en lo que concierne al individuo y lo político al mismo tiempo que al Estado, desde la Edad Media hasta la Revolución francesa y después de ella, aislando algunos estadios o aspectos del desarrollo. El trabajo está fundado por una parte en obras generales que ofrecen una visión de conjunto de un dominio determinado (Figgis, Gierke, Elie Halévy) y por otra en imágenes monográficas condensadas de obras clásicas (*Leviathan*, etc.). Este artículo no aspiraba a ser completo, y adolece de ciertas insuficiencias, la principal de las cuales se halla en el punto de partida. Admitía allí que la ideología era holista en santo Tomás de Aquino, lo cual no es cierto más que si limitamos la mirada a la comunidad terrestre de los cristianos, pero no es verdad si lo predicamos de la ideología en su conjunto. Un estudio aún inédito de los primeros siglos de la Iglesia ha suministrado más tarde una fórmula general de la ideología de la Iglesia a través de los siglos (hasta Calvino) que engloba los cambios acaecidos y da cuenta de su dirección general, en pocas palabras, el individualismo cristiano se halla presente desde el origen; la evolución consiste en un movimiento a partir del individualismo-fuera-del-mundo hacia un individualismo-en-el-mundo (y progresivamente tal), proceso durante el cual la comunidad holista misma acaba por desaparecer, o casi.

Es preciso pues corregir el artículo publicado en cuanto a su punto de partida, pero afortunadamente este defecto inicial no altera la descripción del progreso del individualismo, del nacimiento del Estado y de la categoría política a partir del siglo XIII. En las primeras etapas (§ 1-4) el estudio es más descriptivo que analítico. El rasgo que más llama la atención es la complejidad del proceso de escisiparidad mediante el que el dominio de la religión, que inicialmente es único y engloba todas las cosas, da origen (con ayuda del derecho) a la categoría nueva, especial, de lo político, mientras que en el plano de las instituciones el Estado hereda sus rasgos esenciales de la Iglesia, a la que suplanta en tanto que sociedad global. A lo largo de todo el desarrollo, hasta la Revolución francesa, la religión ejerce su acción en formas siempre renovadas: el movimiento conciliar, la Reforma, las guerras de religión, las sectas protestantes, todo contribuye de un modo u otro al nuevo mundo político. A fin de cuentas, lo político y el Estado resultan de una diferenciación. De lo que constituía, bajo la égida de la religión y de la Iglesia, la unidad de los valores últimos se ha desgajado un quantum de valores absolutos constituyendo un dominio autónomo. El lector preguntará por qué el trasfondo social está ausente de este estudio; puede parecer extraño sobre todo que la feudalidad y las Comunas no sean mencionadas; esta cuestión suscita un problema muy general; más adelante me explicaré. El presente estudio sigue históricamente al que acabo de resumir: del mismo modo que la religión había dado origen a lo político, lo político a su vez va a dar origen a lo económico.

Así son las cosas desde el punto de vista histórico, o genético, tal y como hasta ahora lo he empleado. El punto de vista configuracional es de hecho el punto de vista fundamental, pues el todo concreto elemental a nuestra disposición es la configuración de ideas y valores que encontramos en tal texto, tal autor, particular o común, etc. Por esta razón, tales configuraciones se hallan persistentemente presentes en el estudio, en forma simplificada o parcial si es preciso. La sección 4, por ejemplo, trata sobre la relación, en una obra de Locke, entre lo político, lo económico, la moralidad y la religión. Los cambios en estas relaciones son, al nivel que aquí nos concierne, los hechos históricos fundamentales.

El estudio de las variantes nacionales es un caso particular de comparación entre configuraciones diferentes, esta vez en tanto que predominantes en tal y tal país de modo duradero. Impresionado por la diferencia profunda entre las representaciones francesa y alemana del

individuo y de la nación, y habiendo tomado espontáneamente como punto de partida la variante francesa, la más simple (1965; 1967, Introducción), me ha parecido inmediatamente necesario caracterizar la variante alemana. De ahí un estudio de la ideología alemana del individuo, del Estado y del *Volk* en la literatura de 1770 a 1830, que espero publicar pronto, y del que un primer esbozo ha sido resumido en una conferencia (1971a, pp. 33-35). Tengo en proyecto un estudio similar de la variante inglesa, en el que el acento se pondrá sobre el lugar o función del empirismo y del utilitarismo. Este último será ocasionalmente caracterizado *in nuce* aquí mismo (sección 5). Al estudio sobre el pensamiento alemán ha seguido un trabajo sobre el nacionalismo y, en particular, la *Weltanschauung* y el antisemitismo del propio Hitler que he utilizado poco antes. Aun inédito, y por completar, es un análisis configuracional que saca gran provecho del estudio precedente. No es que la filosofía alemana explique el fenómeno nazi: el fenómeno es esencialmente europeo, moderno, en tanto que enfermedad de la ideología moderna; pero no resulta comprensible al margen de la forma que adquiere, y esta forma se halla determinada por la variante alemana de la ideología moderna.

Sin entrar muy a fondo en los problemas de método, es necesario ahora que precisemos nuestro objeto: la ideología en general, y en particular lo que he llamado de modo sucinto la «ideología económica», es decir la relación de lo económico como categoría con la ideología, su lugar en ésta. Los dos problemas principales, que probablemente habrán acudido a la mente del lector, son: ¿Cómo procedemos para construir el objeto llamado ideología? y ¿es legítimo y útil separar la ideología del resto de la realidad social para un estudio distinto? Nuestra definición inicial es deliberadamente vaga: llamamos ideología al conjunto de las ideas y valores –o representaciones– comunes en una sociedad, o corrientes en un medio social dado.

No se trata aquí en modo alguno de buscar el establecimiento de una distinción, más o menos sustancial, entre la ideología de un lado, y la ciencia, la racionalidad, la verdad, la filosofía, de otro. El único aspecto común a la concepción presente y a la acepción corriente, más o menos marxista, del término, es la relatividad social: la ideología es en cada caso un *conjunto social de representaciones* –con seguridad un asunto muy complejo–. Que a una representación particular en este

conjunto se la juzgue «verdadera» o «falsa», «racional» o «tradicional», «científica» o no, nada tiene que ver con la naturaleza social de la cosa. Tomemos un ejemplo: que la tierra gira alrededor del sol es una proposición científica, pero la mayor parte de nuestros contemporáneos la admiten sin ser capaces de demostrarla. Además, incluso para los que son capaces de hacerlo, esta proposición forma parte de su concepción del mundo al mismo tiempo que muchas otras que no son capaces de demostrar. Como tal, se la puede legítimamente tomar como una parte integrante de la ideología global, como un elemento que mantiene ciertas relaciones con otros elementos de la ideología. Hay que tener cuidado aquí con una tendencia cientista ampliamente extendida que embrolla el problema de la relación entre las actividades científicas especializadas, tan desarrolladas en nuestro entorno, y las formas generales de la conciencia. Ninguna ideología en su totalidad puede ser considerada «verdadera» o «falsa», pues ninguna forma de conciencia es nunca completa, definitiva o absoluta. Marx caracterizó la religión como una forma de conciencia mediante un rodeo *(auf einem Umweg)* *(La cuestión judía,* en *Werke,* I, p. 353, más adelante, p. 160). Hoy podemos decir más: todas las formas de conciencia son semejantes en el sentido de que ninguna opera sin una «reja» a través de la cual tomamos conciencia de lo dado y al mismo tiempo dejamos de lado una parte de eso dado. No hay conciencia directa y exhaustiva *de* cualquier cosa que sea. En la vida de todos los días, sólo llegamos a hacernos inicialmente conscientes de algo por medio y a través de la ideología de nuestra sociedad. Todo lo que se puede afirmar sobre la relación entre lo que nos representamos y lo que «ocurre de hecho» es que tal relación es necesaria y que no es una identidad. La cosa es esencial, pues conduce a reconocer entre lo ideológico y lo no-ideológico una dualidad que permite evitar a la vez el idealismo (la idea es todo) y el materialismo (la idea es un epifenómeno) —al precio ciertamente de un trabajo sin fin (1967, nota 1.ª, etc.). Esta dualidad nos ayuda también a prevenir el relativismo, que derivaría la irrealidad a partir de la diversidad. He hecho mención a la «relatividad social» de la ideología tal como nos es dada. Esta relatividad no es final, pues la comparación la trasciende: nuestra tarea es hacer posible la transición intelectual de una ideología a otra, y podemos hacerlo gracias a la inclusión en nuestra comparación del «residuo» no ideológico, él mismo revelado por el análisis comparativo y sólo por él (1967, § 118). Tal es la razón de mi reserva a propósito de la expresión «concepción del mundo», copiada de aquella *Weltanschauung* («intuición»...) tan cargada

de relativismo que fue adoptada con predilección por los nazis –cuya ideología racista negaba por principio la intercomunicabilidad de las culturas.

De este modo la ideología de un país determinado en un momento dado puede tomarse sin inconveniente como algo que engloba todo su patrimonio intelectual, siempre y cuando en él sólo se incluyan las representaciones sociales y no representaciones excepcionales o únicas. Pero aquí se alberga un problema: nuestro material está constituido por textos particulares de autores particulares. ¿Cómo reconoceremos en cada texto lo que es social y lo que no lo es? La respuesta se halla en primer lugar en la relación entre esos diferentes textos. Puede ocurrir que se copien el uno al otro o bien, a la inversa, que no tengan nada en común. En conjunto, sin embargo, hay representaciones fundamentales, configuraciones que son comunes a un gran número de entre ellos. Pueden también estar implícitas en discusiones entre contemporáneos, y aquí tocamos un punto más delicado: la importancia relativa de estas representaciones en la sociedad en general. Como de costumbre, en el estudio de las culturas es importante desprender las principales líneas de fuerza, e incluso *el* rasgo predominante, que, como Marx decía de los rasgos económicos, es como el éter que tiñe toda la escena (citado más adelante página 203), lo que yo llamo el aspecto «englobante». Sin embargo, no quisiera minimizar el problema que plantea la tentativa de definir la ideología de una escuela o de un grupo a partir del pensamiento de un filósofo como Locke (más adelante, sección 4) o a partir de las representaciones de un líder político (como Hitler; en este caso, con la dificultad adicional y primera de distinguir las representaciones auténticamente suyas de las que adoptaba para la galería). Los dos casos no pueden ser más diferentes en sí mismos y en el uso que de ellos hago, pero en ambos, lo que me esfuerzo por aprehender es la emergencia o manifestación de una «representación colectiva» en el sentido de una relación o de un conjunto de relaciones. Sea que tales relaciones aparezcan de modo recurrente, sea que iluminen otras relaciones o representaciones, constituyen, según todas las apariencias, una manifestación particular –que puede ser inicial para nosotros– de un fenómeno verdaderamente ideológico.

Topamos aquí con una paradoja clásica: los elementos de base de la ideología permanecen casi siempre implícitos. Las ideas fundamentales son tan evidentes y omnipresentes que no necesitan ser expresadas: lo esencial se da por supuesto, constituye lo que se llama «la tradición» (1964 *b*, pp. 97-98). Hace poco cité a Mauss acerca de este punto, mas

he aquí la misma idea en la pluma de David Hume: «Los puntos de vista que nos resultan más familiares son susceptibles, por esa misma razón, de escapársenos» (1875, t. IV, p. 199). Me guardaré de llamar «inconscientes» a estos puntos de vista, dado el sentido especial del término. No es difícil percibir, tras la «libertad» y la «igualdad», su sustrato, la valorización del individuo. Casi siempre ocurre lo mismo: únicamente se expresan los predicados, no el sujeto. Llegamos a desprender éste, es decir, en el caso presente, a aislar al individuo como valor, mediante un doble movimiento: por una parte, siempre volvemos a encontrarle en otras partes del mismo campo ideológico; por otra, esta orientación global se nos aparece en contraste con otra: el holismo. Este último, por lo demás, permanece también generalmente implícito, y hace falta la penetración del autor de la *República* para aislarlo. Más aún, cuando una investigación muy amplia me llevó a proponer la jerarquía como principio fundamental de la sociedad de castas, no traducía una palabra india, por más que la noción estuviera a fin de cuentas, bajo uno u otro aspecto, de modo explícito o implícito, omnipresente en la vida india[6]. Sólo se trata, pues, con todo esto de sacar a la luz el sujeto implícito de numerosos predicados patentes, de añadir a las representaciones conscientes su relación necesaria pero inexpresada. Dicho sea de paso, el procedimiento es mucho más modesto que el consistente en reemplazar el «modelo» indígena por un «modelo» que se pretende completamente diferente.

Al nivel de estas concepciones inexpresadas, pedazos aparentemente separados de nuestra ideología muestran su conjunción, y cuanto más amplio es nuestro examen con más claridad aparecen. Constituyen las categorías de base, los principios operatorios del «enrejado» de la conciencia, en resumen, las coordenadas implícitas del pensamiento común.

El mundo moderno se caracteriza en efecto por una paradoja. Por una parte ha desarrollado en gran número los puntos de vista particulares, las actividades y disciplinas especializadas —como por ejemplo la consideración económica—; por otra parte, la racionalidad es uno de los valores a los que en principio se somete y de los que se reclama. Se ha insistido en el hecho de que la racionalidad en cuestión es principalmente un asunto de relación entre medios y fines. No es mucho decir,

[6] Es característico que los críticos más categóricos hayan atacado el concepto y su construcción, pero no hayan puesto en cuestión la ubicuidad y la importancia de sus diversas manifestaciones.

o al menos la cosa presenta otro aspecto: esta racionalidad no es únicamente instrumental, es al mismo tiempo *especializada*. Se despliega a placer en el interior de cada uno de los compartimientos distintos que han aparecido, mucho menos en su distribución y su definición respectiva, que pertenecen más al orden de los hechos que al orden de la racionalidad o del consenso. Por consiguiente, si queremos concebir nuestra cultura como un todo, reencontrar su sentido global, nos es preciso zambullirnos en el nivel de lo inexpresado exactamente como lo haríamos para una cultura menos «racional».

Así, la definición de lo político y de lo económico no se tienen en modo alguno por adquiridas, no son objeto de un acuerdo general. Es natural que así sea, pues se trata de puntos de vista parciales, y la parte no puede definirse ella misma, sino sólo por su lugar en el conjunto. Ahora bien, las ciencias, como tampoco las naciones, no encuentran por encima de ellas un todo explícito del que serían partes: no hay sociedad de las naciones –o apenas–, ni ciencia de las ciencias[7]. Lo que hay es, a nivel fáctico, una coexistencia viva, una unidad social de esas ciencias, una sociedad de puntos de vista especiales: es preciso sacarla a la luz a partir de la ideología global, extraerla del silencio del sentido común.

Por ejemplo, lo político y el Estado se definen de diversas maneras: por la subordinación, por el monopolio de la fuerza legítima sobre un territorio determinado, por la pareja amigo-enemigo, etc. Excepto la primera quizá, se trata de definiciones de la parte por ella misma que están lejos de ser equivalentes. La ilusión común consiste en suponer que el objeto continúa siendo el mismo aunque la definición fluctúe. Tomemos un ejemplo seguramente muy alejado de la ciencia política contemporánea, el de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Nos damos cuenta de que su Estado es mucho más que lo que nosotros llamamos así: la distinción contemporánea de lo político en el interior de lo social deja escapar una parte esencial del Estado hegeliano. En efecto, en Hegel, el *Individuo* moderno se funde en el *holismo* de la sociedad al nivel del Estado. La paradoja no debe sorprender: la reconciliación de los contrarios es el quehacer habitual de este filósofo. Lo esencial es que, para Hegel, una vez dados los Individuos de la «sociedad civil»,

---

[7] Allí donde la filosofía responde a la ambición de ser esa ciencia de las ciencias, nos las tenemos que ver con una construcción personal y no con una doctrina social. ¿Habrá quien diga que en el plano de las ciencias sociales es la sociología esa ciencia general? De nuevo hay que reconocer que en ese sentido no hay sociología sino sociologías.

es decir de la vida económica, su fusión sólo es posible en el plano de la conciencia, por la voluntad explícita, el consenso, en otros términos al nivel político: únicamente en tanto que Estado es accesible la sociedad como un todo a la conciencia del Individuo. Puede extrañar ver a la voluntad individual, que atomizó la sociedad, convertirse en el instrumento de la fusión social, y puede verse un ejercicio de prestidigitación en el § 274 de la *Filosofía del derecho* (más adelante, p. 156) así como en el pasaje del *Contrato social* en que se aborda la cuestión de «cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana» (después, sección 7, n. 6). Hegel se halla aquí en continuidad no sólo con Rousseau, sino con Hobbes, como he subrayado en otro lugar (1965, pp. 38-59), y su Estado es, además de la institución política que con esa palabra designamos, lo que el sociólogo llama sociedad global; más adelante volveré sobre ello a propósito de Marx (sección 7, pp. 157 ss.) Evitaremos aquí un contrasentido bastante extendido si, en lugar de contar con nuestras etiquetas familiares, restituimos, ayudados por la distinción individualismo/holismo, la configuración real de las ideas en la obra considerada.

Se percibirá ahora sin duda la intención mayor que me ha llevado a rehusar el distinguir sustancialmente la ideología de la ciencia, de la filosofía, etc.: no se trata de añadir un nuevo compartimiento a los que ya existen. La vocación de esta investigación se sitúa en el extremo opuesto; consiste en revelar las relaciones entre los casilleros familiares de nuestro sistema de anaqueles mental, incluso profesional, en recubrir, con la determinación insospechada por cada uno de ellos, la unidad del conjunto y las principales líneas de fuerza de nuestra cultura en su relación vital pero implícita[8].

La definición de ideología que adopto reposa así sobre una distinción no de contenido sino de punto de vista. No tomo como ideología lo que quedaría después de haber eliminado todo lo que se reputa verdadero, racional, científico, sino por el contrario todo lo que es socialmente pensado, creído, actuado, partiendo de la hipótesis de que hay

[8] En el plano de las ciencias sociales, he propuesto una especie de clasificación general preliminar (1971 *a*, p. 33). Si entendemos estas categorías en su sentido más fuerte, lo político y lo económico se oponen a la religión y a la sociedad –habría que decir la comunidad o la totalidad social, *universitas*–; las primeras representan la innovación moderna, las segundas lo que en el universo moderno subsiste de continuidad con el universo tradicional. Esta visión tiende a precisar la vocación de la sociología en el sentido restringido del término: vocación holista, la única que permite a la sociología ser comparativa, es decir fundamental.

una unidad viva en todo esto, escondida bajo nuestras distinciones habituales. La ideología no es aquí un residuo, es la unidad de la representación, una unidad que no excluye por lo demás la contradicción o el conflicto.

Dicho esto, debo en seguida admitir que de hecho utilizo, a nivel de detalle, en el proceso de construcción de la ideología, la distinción que acabo de rechazar a nivel global. Si una proposición muy corriente, presentada como racional o científica, se comprueba injustificada como tal, es probable que haya sido impuesta por otra especie de coherencia, y que pueda ser identificada como un aflorar de la red ideológica subyacente. No podemos contentarnos con calificarla de «tradicional», lo que equivaldría más o menos a «no racional». Pronto encontraremos algunos ejemplos de este procedimiento de investigación que es probablemente indispensable para completar los detalles del mapa ideológico elemento por elemento. No prejuzga la imagen global. En particular queda abierta la cuestión del desarrollo de lo «científico» a partir de la ideología general, una cuestión tan fundamental que debe reservarse como test final de nuestra indagación.

Hay otro sentido de la palabra «ideología» que lamento descuidar, pues es interesante para el historiador. Se refiere al caso moderno: la ideología en este sentido suplanta a la religión cuando el mundo es *entzaubert*, desencantado o desmistificado, cuando se impone la creencia de que todo es cognoscible –o que puede haber un conocimiento «sin rodeos»–. Esta creencia conlleva seguramente consecuencias importantes. (Me refiero a una observación de François Furet que pensaba en los revolucionarios franceses.) Pero lo que ante todo necesito es una etiqueta general que sirva para comparar el caso móderno, excepcional, en el que la concepción general de los valores no coincide con lo que se llama *prima facie* religión, y el caso tradicional en el que hay coincidencia, y no he encontrado palabra mejor para ese fin (cf. 1971 *a*, pp. 32-33).

Apliquemos ahora estas observaciones generales al punto de vista económico. Se empieza por observar que en apariencia no es fácil definir lo económico. En su monumental *Historia del análisis económico*, Shumpeter no da definición: define el *análisis* económico pero admite sin más como datos lo que llama los «fenómenos económicos» (1954). Es difícil proponer una definición que sea universalmente aceptada, sobre todo si se la quiere poder imputar tanto a los economistas del pasado como a los contemporáneos. Por ejemplo, Ricardo ciertamente no se ocupaba de «recursos escasos». Esa es quizás una razón del silen-

cio de Schumpeter. Por lo demás, tenemos aquí un caso particular de un fenómeno extendido: lo dicho no sólo es sin duda verdadero para las ciencias en general, sino que puede asimismo decirse del hombre moderno que sabe lo que hace (el «análisis») pero no de lo que trata realmente (lo económico)[9]. Schumpeter escribe de Adam Smith y de otros:

> No han acertado a ver que su filosofía ética y su doctrina política no eran lógicamente pertinentes para la explicación de la realidad económica tal como es... No tenían aún una concepción clara de los fines distintivos del análisis –pero, ¿la tenemos nosotros?...

La dificultad de la definición se ve aún acrecentada desde un punto de vista comparativo. Así, los antropólogos tienen una fuerte tendencia a identificar en todas las sociedades un aspecto económico, pero ¿dónde comienza y dónde termina? En el pasado reciente dos tendencias se han enfrentado. La tendencia «formalista» define lo económico por su concepto y pretende aplicar a las sociedades no modernas sus propias concepciones de los usos alternativos de recursos escasos, de la maximización de la ganancia, etc. La tendencia «sustantiva» alega que tal actitud destruye lo que es realmente la economía como dato objetivo universal, es decir a grandes rasgos las formas y los medios de subsistencia de los hombres. Situación ejemplar, puesto que el divorcio entre el concepto y la cosa demuestra con toda evidencia la inaplicabilidad del punto de vista: lo que tiene un sentido en el mundo moderno no lo tiene allí. Karl Polanyi tomó la segunda posición, y rechazó lo «económico» en su versión contemporánea para retener la «economía». El lenguaje es incómodo, pero sobre todo la decisión representa un lamentable paso atrás por parte de un autor a quien tanto debemos. Es cierto que Polanyi se apresura a añadir, en conformidad con la tesis fundamental de su libro *The Great Transformation*, que por oposición a nosotros las otras sociedades no han segregado los aspectos económicos, que en ellas se los encuentra únicamente mezclados o embutidos *(embedded)* en el tejido social (Polanyi, 1957*b*, pp. 243 ss.).

Si hay un punto sobre el que todo el mundo está de acuerdo, es que para aislar los «fenómenos económicos» el antropólogo debe desgajarlos del tejido en que están insertos. Y muy bien puede pensarse que

[9] Resumiendo la interacción intelectual entre la India y Occidente en el siglo XIX, escribía: «...La India integraba todas las cosas en una forma inalterable, mientras que Occidente desarrollaba un movimiento seguro de sus principios, pero sin admitir marcos permanentes» (1969, *in fine*).

dicha tarea es un tanto arriesgada, incluso destructiva. Es particularmente difícil –y por añadidura vano– separar los aspectos políticos y económicos. No hay en ello nada de sorprendente, puesto que observaremos en nuestra propia cultura la emergencia muy reciente del punto de vista económico desde el interior del punto de vista político. Distinguir de modo cada vez más estricto, como algunos proponen, una «antropología política» y una «antropología económica» carece de sentido para el progreso del conocimiento, significa únicamente ceder a la tendencia moderna a una compartimientación y especialización crecientes, mientras que la inspiración antropológica consiste muy por el contrario en religar, ¡en *re-unir*!

Debería ser evidente que no hay nada que se parezca a una economía en la realidad exterior, hasta el momento en que construimos tal objeto. Una vez hecho esto, podemos descubrir en todas partes en alguna medida aspectos más o menos correspondientes que en estricto rigor debiéramos llamar «cuasi económicos» o «virtualmente económicos». Naturalmente deben ser estudiados, pero la restricción («cuasi») es importante para el caso: el lugar de tales aspectos en el conjunto no es el mismo aquí y allá, y esto es esencial a su naturaleza comparativa.

Ahora, si el objeto, la «economía», es una construcción, y si la disciplina particular que lo construye no puede decirnos cómo lo hace, si no puede darnos la *esencia* de lo económico, las *presuposiciones* de base sobre las que es construido, entonces no es preciso encontrarlas en la *relación entre el pensamiento económico y la ideología global,* es decir en el lugar de lo económico en la configuración ideológica general[10]. Dada la primacía del punto de vista económico en el mundo moderno, es natural suponer que tal perspectiva debe hallarse profundamente enraizada en la constitución mental del hombre moderno, que debe tener para él implicaciones particulares no desprovistas de significación, pero que son susceptibles de escapársele como nos decía Hume.

Encontraremos que la manera como se construye la realidad que se reputa externa, objetiva, y que recibe el nombre de «economía», se halla regida por condicionamientos internos a la ideología general; una aplicación de este aserto que podría servir para verificarlo indirectamente sería esclarecer el curso extraordinariamente desigual del desa-

---

[10] Aún es preciso que estemos equipados para identificar esta relación. Es la comparación la que nos lo debe permitir. No obstante, como nuestro equipamiento comparativo es incompleto, puede ocurrir que sólo incompletamente descubramos la relación que buscamos. En ese sentido la cuestión deberá continuar abierta.

rrollo de la ciencia económica en sus comienzos, tal y como se ve en la obra magistral de Schumpeter (1954).

En ausencia de esta *Historia del análisis económico,* la indagación presente probablemente no habría podido ser emprendida. Como lo indica el título y como insiste el autor en varias ocasiones, Schumpeter se ocupa exclusivamente, no del pensamiento económico entero, sino únicamente de lo que en este pensamiento puede ser considerado como científico. Su *Historia* criba, por así decirlo, el grano científico de la paja no científica –y bajo este ángulo será aquí nuestro apoyo principal–. El resultado de esta concienzuda encuesta fundada en toda una vida de estudio y una inmensa erudición no es únicamente que hay mucha paja al lado del grano. La sucesión histórica muestra, no un crecimiento regular, sino un gran desorden y las más sorprendentes discontinuidades en puntos decisivos. Schumpeter no se cansa nunca de subrayar estas irregularidades: cómo adquisiciones y descubrimientos tempranamente hechos han permanecido durante largo tiempo con letra muerta o han sido despreciados por la corriente principal, y han tenido que ser redescubiertos mucho más tarde (como la utilidad marginal en Galiani, Daniel Bernouilli, etc., 1954, pp. 300-305, 1054); cómo las obras que han tenido mayor influencia no eran las más sugestivas o las más científicas (Adam Smith); cómo vías fecundas y desarrollos sanos han tenido inexplicablemente que ser conscientemente abandonados o anulados durante un tiempo; cuán extraño aparece retrospectivamente el «rodeo ricardiano» que domina el período clásico (aun cuando según Schumpeter la influencia de Ricardo ha sido menos amplia entre los especialistas ingleses de lo que con frecuencia se admite). Schumpeter expresa su extrañeza, casi se diría su consternación, ante todo esto; no lo explica, y en el fondo no puede explicarlo porque su investigación supone el punto de vista económico como algo dado y se sitúa a sí misma *en el interior* de ese punto de vista.

Sólo alguien que se mantenga en el exterior puede intentar mostrar cómo este punto de vista particular ha accedido a la existencia. En este sentido, la *Historia* de Schumpeter solicita un complemento del tipo que aquí se intenta, cualquiera que pueda ser la desproporción de conocimientos entre los dos en extensión y en mérito. Si tomamos la perspectiva económica como parte integrante de la ideología, no preguntamos para empezar si una proposición económica dada es verdadera o falsa, sino únicamente cómo es pensada, quiero decir en qué relación con otras proposiciones –bien sean interiores o exteriores al

discurso económico–, y particularmente en qué relación no aparente con proposiciones no económicas. Puede entonces ocurrir que la proposición dada aparezca como fuertemente fundada en sus relaciones intra-ideológicas mientras que se halla débilmente fundada en su referencia objetiva. Después de todo, esto no debería sorprender, puesto que la economía como ciencia no se ha desarrollado en el vacío, sino en un campo en que se hallaban presentes representaciones no científicas, de sentido común. Encontraremos que la relación va más lejos, pues la perspectiva económica se desarrolló de hecho a partir de una pulsión ideológica que doblegó poderosamente su curso, al menos en los estadios iniciales. En otros términos, el objeto científico no era fácil de construir, y los vagabundeos de sus constructores muestran, si es preciso hacerlo, que no se trataba solamente de registrar un dato exterior.

A la inversa, esta investigación ilustra sobre la ideología general. Por anticipar: la economía reposa sobre un juicio de valor, sobre una jerarquía implícita; la categoría supone la exclusión o la subordinación de cualquier otra cosa. En otros términos, aprendemos qué tipo de «rodeo» realizamos cuando creemos simplemente «estudiar la economía».

Llegado a este punto, el lector más paciente, el que ha contenido hasta aquí su irritación, alzará –supongo– los hombros y exclamará: «Todo esto es un puro sin-sentido. El hecho primero es el extraordinario desarrollo económico que nos rodea y domina nuestras vidas; la primacía de la perspectiva económica no es otra cosa que la expresión de este hecho en el pensamiento común.» Con toda seguridad, existe una relación entre los dos planos, aun cuando sea menos simple de lo que ese lector supone. De hecho, plantea una terrible cuestión a la que no puedo escapar por más tiempo: ¿en qué medida es legítimo, y útil, extraer la ideología de su contexto, estudiarla separadamente sin tomar en consideración sus concomitancias? Proceder de ese modo es no sólo ir contra corriente de la práctica habitual, sino apartarse de una orientación acerca de los fines y los medios de la ciencia social y de la historia, que cuenta con el amplio acuerdo de nuestros colegas contemporáneos. Además, aislar así una parte de la realidad social está en aparente contradicción con la inspiración antropológica, y con mi propio y repetido alegato en favor de una perspectiva holista, de tal modo que puede parecer que yo sea el último en poder comprometerme en un tal ejercicio sin contradicción. En realidad, la ruptura que propongo se halla en el extremo opuesto de las que he criticado, y tra-

tándose de nuestra propia cultura, es no sólo posible sino útil[11]. Aislar nuestra ideología es una condición *sine qua non* para trascenderla, pues ella es el vehículo espontáneo de nuestro pensamiento, y en ella permaneceremos encerrados tanto tiempo como tardemos en tomarla por objeto de nuestra reflexión.

Así, el tan conocido debate sobre la anterioridad relativa de la innovación ideológica y la innovación exterior, como el del huevo y la gallina, ese debate fastidioso y estéril permanece interior a la ideología.

Un ejemplo ilustrará el hecho: la tendencia general entre nosotros es aceptar, aunque no sea más que como un esquema familiar y útil, algo parecido a la construcción marxista infraestructura/superestructura: en un polo la vida material y las relaciones de subsistencia, en el otro todo lo demás, o sea el resto de las relaciones sociales, incluidas las relaciones políticas, la religión, el arte y la ideología en general —estando el primer polo dotado, al menos de manera hipotética, de una eficiencia causal preeminente—. Este modo de ver es parte integrante de una fuerte tendencia ideológica contemporánea: es así como la mayor parte de nuestros contemporáneos gustan representarse las cosas en una primera aproximación. Al decir esto, no tomo posición en cuanto a la verdad o la falsedad de ninguna de las afirmaciones de este tipo. Sin embargo, bien puede decirse, y supongo que un especialista en ciencia social puede gozar del permiso de afirmarlo, que tales proposiciones son con frecuencia falsas y pueden incluso ser reconocidas como tales sin que el hecho tenga un impacto notable sobre la vitalidad de la creencia general. Por poner un ejemplo de peso, sostengo que la revolución industrial, en el continente europeo y en particular en Francia, es corrientemente antefechada en sus diversas fases y as-

[11] Mi crítica versaba en primer lugar sobre la división (no crítica y definitiva) de los fenómenos sociales bajo nuestras rúbricas familiares (política, económica, etc.) (cf. De Reuck & Knight, 1967, pp. 37-38). En el plano metodológico reclamaba la distinción entre rasgos ideológicos y no ideológicos (1967, § 22, § 118; 1970, pp. 154-156) en la práctica antropológica así como en una perspectiva comparativa. Me mantengo en ello mientras se trate de una sociedad extranjera y de una comparación global. En efecto, no se puede aspirar a descubrir una ideología extranjera sin mantener una relación suficientemente estrecha con el comportamiento observado, pues estaríamos demasiado expuestos a groseros errores si no concediéramos todo su peso al control por lo que «ocurre de hecho». El caso es completamente diferente en nuestro propio universo intelectual y social, en el que es posible proponerse volver explícito lo que se oculta mediante una comparación con una ideología diferente, dando por supuesto, como más adelante se dice, que el resultado obtenido no será nunca más que parcial: la separación efectuada es útil, indispensable incluso, no es definitiva o final.

pectos en unos treinta o cincuenta años por los adeptos de una explicación materialista de la revolución francesa. Me refiero a la literatura general, distinta de la literatura técnica, pero no siempre de la histórica. El prejuicio general del que éste es un caso particular representa un caso de creencia enraizada, de *wishful thinking* como se dice en inglés, lo cual indica una situación central en el corazón de la ideología moderna. Como tal, es una parte de nuestro objeto, y no algo que pudiera entrar en nuestro equipo de herramientas. Por lo demás, y contrariamente a un prejuicio emparentado con el precedente, los hechos materiales o extraideológicos no son los más fáciles de reconocer; muy por el contrario. La discusión continúa sobre numerosas e importantes cuestiones de hecho, y el no-especialista tiene raramente el sentimiento de que se ha llegado a un acuerdo, aunque sea poco duradero, en el que pueda basarse. Puede parecer extraño, pero es más fácil formarse una idea relativamente cierta de la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith que del estado de Inglaterra en 1776, año de su publicación.

En consecuencia, mientras que el analista puede naturalmente sufrir por su insuficiente conocimiento del contexto, es más seguro para él dejar de lado en el análisis lo que no pertenece estrictamente a su objeto: la relación del pensamiento económico con la ideología general. El cuadro que de ello resulte no será un cuadro sociológico completo, sino un cuadro parcial cuya significación sociológica final permanecerá por esta razón fuera de alcance. Tal será nuestro «rodeo». A primera vista, el rechazo de la dimensión no ideológica parece acarrear una pérdida de sustancia. Pero este empobrecimiento se compensa en alguna medida mediante la adquisición de una dimensión comparativa que viene a reemplazar a la presente en forma de algunos conceptos simples ya señalados.

Me he anticipado algo a la conclusión de este estudio para presentar su perspectiva de conjunto e intentar que el lector no la rechace de entrada. Si al final hemos proyectado alguna luz sobre la historia del pensamiento económico, si hemos revelado relaciones significativas en el puzzle desarticulado, en el amasijo aparentemente atomizado de nuestra propia cultura, si hemos encauzado ese desarrollo excepcional hacia alguna relación inteligible con el curso más común de las civilizaciones superiores, entonces la perspectiva estará justificada.

Esbozaré ahora lo que vendrá a continuación, insistiendo en los límites del estudio y en las precauciones y salvaguardas técnicas que de

ellos resultan. La tentativa se limitaba originariamente a la génesis del pensamiento económico a partir del siglo XVII a través de los fisiócratas hasta Adam Smith (y Ricardo), es decir a la emergencia por separación o diferenciación del punto de vista nuevo. Observé entonces que el camino de Marx había sido precisamente el inverso: había reintegrado el punto de vista así creado –pero esta vez en posición dominante– en la configuración general. No radica ahí únicamente su contribución tal y como se nos aparece, pues esa ha sido a lo largo de toda su obra su intención afirmada, el fin perseguido en este terreno: remodelar la economía política «burguesa» de acuerdo con la imagen global que se había hecho del destino del hombre. Veía así volver a cerrarse el círculo elegantemente: podía seguir el crecimiento del fenómeno desde el grano hasta el árbol, desde su nacimiento a su apogeo, su esplendor o su triunfo. Más comunmente quizás el liberalismo económico sea considerado como la cima de la ideología económica (cf. Polanyi, 1957). Pero queda en él un elemento de limitación: el *homo oeconomicus* no subordina los otros aspectos del hombre, y no posee la ambición del hombre de Marx. No hay ninguna contradicción técnica al itinerario desde Smith y Ricardo a Marx. En su momento designaré este linaje simplemente como los «primeros clásicos»; la expresión es arbitraria, y el estudio no pretende cubrir un corte cronológico en la historia del pensamiento económico: se concentra en la relación entre la ideología global y la economía, y es selectiva en lo que concierne tanto a los temas como a los autores.

Es eso lo que hace a este libro, como decía en el prólogo, tan diferente a un trabajo antropológico, y es eso lo que solicita un control severo. Este control es inicialmente tarea del autor, pero es preciso también que se ponga al lector en condiciones de formar su propia opinión; se ha puesto en ello todo el cuidado posible, a expensas quizá de la ligereza y la elegancia. Además, el autor no es economista –estaría fuera de lugar tratar estadios más avanzados de la ciencia económica–, se halla por ello expuesto al error y debe actuar de forma que todas las proposiciones más o menos técnicas que aventure puedan ser fácilmente verificadas por los especialistas: el origen o la derivación de estas proposiciones será explícito[12].

---

12 En las citas la traducción será literal, aun a riesgo de incorrección, siempre que una parcela de sentido parezca en juego; se recurrirá raramente a las traducciones existentes, aunque sean formalmente más brillantes. En cuanto a los límites de la erudición, se tendrá una idea por la bibliografía, que se ha querido más bien restrictiva.

Todas las principales obras generales consultadas, excepto la *Historia del análisis* de Schumpeter, tratan de lo económico en su contexto intelectual. Han formado mi comprensión o confirmado mi camino. Son: *The Political Element in the Development of Economic Theory* de Gunnar Myrdal (1929), el largo ensayo de Thorstein Veblen titulado «The Preconceptions of Economics Science», publicado originalmente en 1899-1900 y recogido en su libro *The Place of Science in Modern Civilization* (1919), y la obra de James Bonar, *Philosophy and Political Economy* (1927). Sólo tardíamente he tenido acceso a algunas de las obras de Jacob Viner: en las notas se hará referencia a ellas. *La formación del radicalismo filosófico* de Elie Halévy (1901-1904) toca de modo importante nuestro tema. Es el tipo de libro sobre el que reposa toda la investigación sobre la ideología moderna.

Es necesaria una exposición general y sumaria; la he reducido al mínimo, prefiriendo por razones metodológicas y de otro tipo anclar el desarrollo en algunos puntos monográficos –en los que espero que el antropólogo recupere sus ventajas–. Algunos textos han sido escogidos por su interés y su pertinencia y han sido estudiados de manera relativamente profunda. Estas monografías varían mucho en extensión y en dimensión, están respectivamente consagradas a los dos *Tratados sobre el gobierno civil* de Locke, a la *Fábula de las abejas* de Mandeville, a la teoría del valor en Adam Smith, y finalmente a algunos textos de Marx tomados sobre todo de sus primeras obras. Ricardo es apenas mencionado; un estudio de sus teorías del valor y de la renta en relación con las de Marx ha sido necesario pero no se ha incluido aquí.

PRIMERA PARTE

LA GENESIS

2
CONDICIONES DE EMERGENCIA DE LA CATEGORIA ECONOMICA

La era moderna ha sido testigo de la emergencia de un nuevo modo de considerar los fenómenos humanos y de la delimitación de un dominio separado que evocamos corrientemente con las palabras economía, económico. ¿Cómo ha aparecido esta nueva categoría, que constituye al mismo tiempo un compartimiento separado en la mentalidad moderna y un continente abierto a una disciplina científica, y a la que el mundo moderno atribuye en apariencia un gran valor? Resulta cómodo, y no excesivamente arbitrario, tomar la publicación por Adam Smith en 1776 del libro titulado *Una indagación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* como acta de nacimiento de la nueva categoría que aquí designo como lo «económico» (por oposición a lo político, etc.) ¿Qué es lo que ha sucedido con la *Riqueza de las naciones* y en qué relación se halla este libro con lo que le precedió?

Insistiendo en la continuidad entre los escolásticos y los autores posteriores hasta el siglo XVIII, y en las contribuciones de los teólogos y canonistas de los siglos XIV al XVII, escribía Schumpeter que en las obras de estos últimos «lo económico adquiere una existencia definida si no separada» (1954, p. 97). Nuestro problema se centra precisamente en la «existencia separada», en la separación frente a los puntos de vista y las disciplinas existentes mediante la cual lo económico empezó a existir como tal, se haya o no designado la cosa con el vocablo de «economía política».

Para que una tal separación tuviera lugar, era preciso que la materia particular fuera vista o sentida como un sistema, como constituyendo de algún modo un todo distinto de las otras materias. Esta condición puede analizarse bajo dos aspectos: el reconocimiento de una materia prima, y una manera específica de considerarla. El primer aspecto se

hallaba presente desde muy temprano, el segundo apareció más tarde: así nos lo dice Schumpeter cuando habla de un estado intermedio caracterizado por una existencia definida pero no separada de lo económico. Los canonistas planteaban una serie de cuestiones relativas al bien público, que giraban en torno a lo que nosotros llamamos materias «económicas». Pero estas cuestiones aparecían en sus obras sin relación o sólo débilmente ligadas entre sí, y eran tratadas no desde un punto de vista especial, sino desde una perspectiva más amplia. Asimismo, los autores de los siglos XVII-XVIII llamados «mercantilistas» mezclan lo que nosotros llamamos fenómenos económicos y políticos. Consideran los fenómenos económicos desde el punto de vista de la política. El fin que casi siempre persiguen es la prosperidad y el poder del Estado, y la «economía política» aparece en este período como una expresión que designa el estudio de medios particulares, de medios «económicos» para ese fin, es decir, aparece como una rama particular de la política[1] (Heckscher, 1955). Es cierto que la sumisión general de la riqueza al poder en este período ha sido puesta en cuestión recientemente (Viner, 1958)[2]. Sin embargo, yo pienso que se puede admitir sin peligro que, si bien las dos cosas se veían como estrechamente interdependientes, la riqueza permanecía en conjunto englobada en el poder.

---

[1] Elie Halévy ha insistido en el sentido restringido de la expresión: «...que el gobierno gobierne y gaste lo menos posible». A esta concepción responde el sentido original, aún no abolido en torno a 1780, de la expresión *political economy*. Por «economía política», Adam Smith en la *Riqueza de las naciones*, Burke cuando pronuncia su famoso discurso sobre la «reforma económica», entienden una «rama de la ciencia del hombre de Estado y del legislador» (*Riqueza*, comienzo del libro IV, cf. cita en la nota siguiente), una teoría de la práctica, la ciencia de la gestión prudente de las finanzas públicas» (HALÉVY, 1901, I, p. 190; cf. n. 65, p. 342).

[2] Tomando como base especialmente el libro de HECKSCHER (1955), no he encontrado nada de problemático en la cuestión del mercantilismo de cara al presente asunto, y he concentrado la exposición sobre la relación fundamental. Hay que remitir al lector de Heckscher para multitud de aspectos que son pertinentes (la unificación del joven Estado, etc.). Pero algunas críticas podrían llevar a la conclusión de que me he equivocado al confiar en él (COLEMAN, 1969, pp. 97 ss. y *passim*). Observemos en primer lugar que muchas objeciones versan sobre la relación entre las ideas y el resto de la realidad económica, aspecto que desborda nuestra preocupación. Así Coleman a fin de cuentas conserva la noción de «mercantilismo» para representar «una tendencia en el pensamiento económico» (p. 117; diré más bien una etapa hacia el pensamiento económico); admite que «no existía ningún cuerpo sistematizado de análisis económico» entonces (p. 111); declara sobre todo que el «mercantilismo» no tiene sentido para quien quiera distinguir la historia económica de la historia política (p. 101); pero no es ésa nuestra intención.

Abramos un breve paréntesis comparativo. En otro lugar he señalado que la civilización india que había desligado jerárquicamente lo político de lo religioso, nunca ha desligado a nivel conceptual lo económico de lo político. El «interés» ha continuado siendo allí asunto del rey (1967, Apéndice C, pp. 366 y 368-369). Además, se ve con claridad que el hecho está ligado al mantenimiento de la configuración anteriormente señalada, en la que la riqueza inmobiliaria está ligada al poder sobre los hombres y es la única verdaderamente reconocida como tal.

Comparativamente pues, las preocupaciones relativas al comercio y a la moneda de nuestro mercantilismo son pertinentes. Sin duda, es cierto que no ha habido nunca «sistema comercial o mercantil» como Adam Smith lo presentó más tarde. En particular, sabemos que por la autoridad de Schumpeter que ningún autor serio ha creído nunca que la riqueza de un Estado o de una nación consistiera en la acumulación de un tesoro (1954, pp. 361-362). Lo que parece haber ocurrido es que la economía política, una vez que hubo alcanzado la independencia, empezó a mirar desde arriba sus humildes comienzos y a despreciar todo lo precedente hasta el punto de dejar escapar un buen número de apreciaciones válidas. Schumpeter lamenta la discontinuidad

---

Por el contrario la crítica de Viner es central para nuestra tesis (VINER, 1958). Niega que la abundancia estuviera subordinada al poder en la literatura del período, pretende mostrar que el poder y la abundancia eran fines interdependientes de idéntico estatuto. La argumentación de Viner es muy erudita y muy precisa y ha llevado a Heckscher a revisar su texto (1955, II, p. 13 y p. 359) sin dejar de mantener su visión general: «Pienso que no puede haber ninguna duda de que estos dos fines (poder y abundancia) han cambiado su posición respectiva (de inferioridad del uno respecto al otro) en la transición del mercantilismo al *laisser-faire*» (COLEMAN, 1969, p. 25). Esta es para nosotros la cuestión fundamental, que Viner parece curiosamente haber evitado. Su ensayo exigiría un estudio preciso que no puede emprenderse aquí. Para negar la preeminencia del poder, afirma (pp. 289-290) que no ha encontrado un solo pasaje «que rechace la riqueza como objetivo nacional ...o la subordine incondicionalmente al poder». ¿Quizás es esto pedir más de lo que procede? Para los contemporáneos no había incompatibilidad sino una congruencia general, una «armonía a largo plazo entre los dos» (p. 286).

Sin embargo, este hecho no basta para establecer una simetría perfecta, y leyendo de cerca a Viner se observa que él mismo implica alguna disimetría en los detalles. Esta disimetría, es posible que Heckscher la haya exagerado. Podríamos en rigor contentarnos con el reconocimiento por Viner del hecho de que poder y riqueza están mezclados, en contraste con el período posterior, pero Viner probablemente no habría aceptado esta diferencia (cf. nota siguiente). Sin embargo el reconocimiento de una relación jerárquica es importante para la descripción del desarrollo general. ¿Estamos aquí ante un caso más de sabio moderno de primera fila, y en absoluto indiferente a la historia de las ideas (véase VINER, 1972), que permanece insensible a la jerarquía de los conceptos y al «éter» predominante de una cultura?

(*ibíd.* p. 376), pero ésta tiene sus razones; en particular era natural que los adeptos de lo que se conoció, popularmente en cualquier caso, como el libre comercio *(Free Trade)* miraran por encima del hombro a sus predecesores, que partían del punto de vista de la intervención del Estado. Pero entonces se plantea otra cuestión: si los escritos de quienes por comodidad continuaremos llamando «mercantilistas» no están enteramente desprovistos de mérito, ¿hasta qué punto es cierto que únicamente presentaban proposiciones sin ligazón y carecían de sistema? Considerando correctamente la cuestión, puede hablarse todo lo más de sistemas parciales en curso de realización (Schumpeter, *loc. cit.*, cf. también el plan mismo de Heckscher, 1955 y su objeción en Coleman, 1969, p. 34). Para ser sucintos, consideremos solamente un aspecto que es crucial en lo que concierne a la ausencia de unificación del campo: la estrecha relación con el Estado tiene como consecuencia que las *transacciones internacionales son consideradas de una manera, y las transacciones en el interior del Estado o del país de otra.*

Así, lo que Schumpeter destaca como el mayor éxito del período, el «mecanismo automático» de Malynes, es una teoría parcial, una teoría del equilibrio en el comercio internacional, que debía recibir su for-

---

Viner insiste en los límites de hecho del *laisser-faire* en Adam Smith y ha reunido una lista impresionante de cuestiones abiertas a la intervención del Estado en la *Riqueza de las naciones* (1958, pp. 213-245: «Adam Smith y el *laissez-faire*»). Podría así pretenderse que hay menos discontinuidad de lo que parece con los mercantilistas, y que contrariamente a mi suposición inicial, la elección de *La riqueza de las naciones* como obra que marca una discontinuidad es arbitraria. Pero como siempre hay que distinguir entre el nivel de los principios y el de los hechos. ADAM SMITH ha escrito: «La economía política considerada como una rama de la ciencia del hombre de Estado o del legislador se propone dos finalidades distintas: ...enriquecer a la vez al pueblo y al soberano.» Es de destacar, con relación a los mercantilistas, la ausencia de referencia explícita al poder del Estado. (Para que en modo alguno parezca que la silenciamos recordemos una referencia bien conocida: discutiendo el Acta de Navegación, Adam Smith declara que «la defensa... es de mucha mayor importancia que la opulencia» (1904, I, p. 429)). El pasaje anteriormente citado figura únicamente en la introducción al libro IV titulado «De los sistemas de la economía política», y no ya el comienzo de la obra. Además, las Lecciones de Adam Smith, anteriores en trece años a la *Riqueza*, llevaban por título: «Lecciones sobre la justicia, la policía, la renta y las armas», lo cual indica que la economía se incluía aún en la política. Al mismo tiempo que el propio título de la *Riqueza* (no ya «economía política», cualesquiera que sean las razones particulares que puedan haber llevado a la elección), todos estos detalles confirman que la *Riqueza* representa un nuevo comienzo –como ha reconocido la posteridad, quizá por otras razones–, que representa un notable paso en la emancipación de lo económico. Así es en el plano de los principios aun cuando en el plano de los hechos la ruptura no sea completa, pues es propio de la naturaleza de tales transacciones no completarse más que por sucesivas etapas.

mulación definitiva de Cantillon y Hume (1954, p. 365). Para ver más claro en este asunto, cabe tener en cuenta un cambio ideológico fundamental que se produjo en ese período. La idea primitiva era que en el comercio el beneficio de una parte implicaba la pérdida de la otra. Esta idea era popular y acudía espontáneamente incluso a un espíritu agudo como Montaigne. Me siento tentado a considerarla un elemento ideológico de base, un «ideologema» a situar muy próximo al desprecio general del comercio y del dinero que caracteriza a las sociedades tradicionales en general. Considerar el intercambio como ventajoso para las dos partes representa un cambio fundamental, y señala la emergencia de la categoría económica. Pues bien, este cambio se produce precisamente en el período mercantilista, no de repente, sino progresivamente (Barbon). El viejo «ideologema» continúa aún vivo; mientras que retrocede en el terreno del comercio interior (aunque sólo fuera porque, consideradas globalmente, las ganancias y las pérdidas de los agentes particulares se anulan las unas a las otras), se le encuentra boyante en el terreno del comercio internacional. Se halla en la raíz de lo que Heckscher llama el «estatismo» de la economía, al que opone el dinamismo del Estado: la suma de riqueza presente en el mundo se considera constante, y el fin de la política para un Estado particular es obtener la mayor parte posible de esa suma total y constante de riqueza. Así lo dice Colbert (Heckscher, 1955, II, pp. 24 ss.).

A un nivel diferente, resulta sorprendente encontrar en un pensador de la dimensión de Locke una huella clara de la concepción heterogénea de las transacciones internas y externas y de la incapacidad de unificar el terreno a través de las fronteras nacionales. Razonando acerca de la cantidad óptima de moneda que un país debería poseer, Locke ve el precio de las mercancías en el comercio internacional como algo determinado únicamente por las condiciones internas, es decir por el precio de la mercancía en el interior del país exportador. Consiguientemente no concibe el comercio exterior como una variedad de *comercio* existente por sí misma, sino únicamente como una adición al comercio interior, no como un fenómeno económico en sí, sino como un conjunto de transacciones de otro tipo, en las cuales el precio está determinado por los fenómenos propiamente económicos (internos) (*ibíd.*, II, pp. 239-242).

De este modo la literatura mercantilista muestra que, para que un dominio separado pudiera ser reconocido un día como económico, debía ser arrancado del dominio político; el punto de vista económico pedía ser emancipado del punto de vista político. Eso no es todo. La

historia subsiguiente nos dice que había otro aspecto en esta emancipación: lo económico tenía que emanciparse también de la moralidad. (La fórmula es inexacta pero por el momento bastará.)

La cosa puede parecer extraña en un primer momento, pero puede comprenderse su necesidad, o al menos podemos llegar a familiarizarnos con el clima que rodea a la cuestión, mediante una breve reflexión. Podríamos empezar por preguntarnos, de manera completamente general, si puede haber una ciencia social o humana que no sea normativa. Los especialistas en ciencias sociales pretendemos comúnmente o suponemos, no sólo que tal puede, sino que debe ser el caso; a imitación de las ciencias de la naturaleza, sostenemos que la ciencia excluye todo juicio de valor. Pero el filósofo puede declarar *a priori* que una ciencia del hombre es por definición normativa, y en apoyo de esta proposición puede negar o bien que nuestra ciencia social sea verdaderamente una ciencia, o bien que se halle verdaderamente libre de juicios de valor. Podemos dejar abierta la cuestión en lo que concierne a una ciencia global hipotética del hombre en sociedad, pero la duda del filósofo se ve fuertemente reforzada si consideramos el caso de una ciencia social *particular*, una ciencia social que estudia únicamente ciertos aspectos de la vida social y no otros, como ocurre en el caso de la economía política.

Aquí el filósofo preguntará si el postulado inicial por el que una tal ciencia se separa idealmente, es decir se constituye, puede de alguna manera hallarse libre de un juicio de valor. Más que discutir la cuestión en abstracto, lo que observo es que la historia de la génesis de la economía política y de su primera fase o fase clásica confirma plenamente la suposición del filósofo. Gunnar Myrdal ha mostrado que un aspecto normativo se adhiere a la ciencia económica a lo largo de todo su desarrollo. En cuanto a su génesis misma, veremos con algún detalle que el carácter distinto del dominio económico reposa sobre el postulado de una coherencia interna *orientada al bien* del hombre. Esto es fácil de comprender dadas las circunstancias: la emancipación respecto a lo político reclamaba la suposición de una coherencia interna, pues de otro modo el orden habría debido ser introducido desde fuera. Pero esto no era del todo suficiente, pues en el supuesto de que se hubiera demostrado que tal coherencia interna tenía efectos perniciosos, entonces de nuevo el político o el hombre de Estado habría tenido ocasión de intervenir. Podemos observar de paso que esta supuesta coherencia puede ser enfocada como el residuo, en el interior de una ciencia social que se quiere puramente descriptiva, de su fundación

normativa o teleológica. En el apresuramiento con que los fundadores de la economía se han amparado de manera absolutamente acrítica de cualquier correlación que se presentaba inmediatamente a su espíritu, vemos un reflejo de esta condición *sine qua non.* Cuando Schumpeter se extraña de tales suposiciones arbitrarias, como por ejemplo de la noción muy extendida de que el alimento por su sola existencia produce la población para consumirlo[3], olvida simplemente la necesidad fundamental que engendró tales creencias, la necesidad de que leyes inmanentes garantizaran la independencia del dominio y de la consideración que a él se aplicaba. Así James Mill escribió:

> La producción de mercancías... es la causa única y universal que crea un mercado para las mercancías producidas... (y más adelante) la cantidad de una mercancía cualquiera (producida) puede ser fácilmente elevada más allá de la proporción requerida; pero esta circunstancia misma implica que alguna otra comodidad no es entonces ofrecida en cantidad suficiente. (Mill, 1808, pp. 65-68.)

Que la independencia de lo económico en relación a lo político no se ha dado de modo inmediato, sin combate o contradicción, se ve también indirectamente: alegatos a favor de la reintegración o la subordinación de lo económico se hallan no sólo en nuestra época o en los círculos políticos, sino que a lo largo de todo el desarrollo y en los propios círculos económicos la cuestión estaba presente en algunos espíritus.

En cuanto al segundo aspecto: que la coherencia interna del dominio económico es tal que resulta benéfico si se le abandona a sí mismo, es algo que aparece expresado de modo transparente en el axioma que Elie Halévy ha bautizado como «armonía natural de los intereses». No sólo los intereses de las dos partes en una transacción no se oponen como inicialmente se creyó, sino que el interés particular coincide con el interés general. Tendremos que indagar en la génesis de esta destacable noción y su lugar en el mapa ideológico general. La mayoría de las veces se vio acompañada por la noción notablemente diferente de la «armonía artificial de los intereses», y el hecho ilustra el punto precedente.

La impresión inmediata es que no fue cosa fácil cumplir estas condiciones. Admitiremos que todas ellas se hallan reunidas por vez primera en *La riqueza de las naciones.* Ello explica la posteridad, la impor-

---

[3] En una página de su capítulo sobre el salario (*Wealth*, I, cap. VIII) Adam Smith establece estas dos proposiciones apodícticas:

«Toda especie animal se multiplica naturalmente en proporción a los medios de subsistencia, y ninguna especie puede nunca multiplicarse más allá. ... la demanda de hombres, como la demanda de cualquier otra mercancía, regula necesariamente la producción de los hombres...»

tancia histórica única del libro de Adam Smith, incluso para quienes admiten con Schumpeter que hay en él muy poco de original y que en diversos aspectos la compilación habría podido ser más completa o mejor (1954, pp. 184-186, etc.).

Por lo que a la coherencia interna del campo se refiere, se reconoce por lo general que el paso decisivo lo dieron el doctor Quesnay y los Fisiócratas, y hay buenas razones para pensar que sin ellos *La riqueza de las naciones* no habría visto la luz o habría sido un libro muy diferente. Hay que apresurarse a añadir que Adam Smith diverge de Quesnay tanto como depende de él. Este punto puede ponerse en relación con lo que hemos llamado las condiciones externas: con Quesnay lo económico no se ha vuelto aún radicalmente independiente de lo político ni se ha separado tampoco de la moralidad: es de destacar que no pueda decirse que para él todos los intereses económicos se armonizan por sí mismos, mientras que para Adam Smith sí que lo hacen, en principio al menos ya que no siempre de hecho. Para dar cuenta de este aspecto de *La riqueza de las naciones,* es preciso que nos volvamos hacia obras que por lo general no son consideradas como monumentos en la historia del pensamiento económico. Es natural, pues se trata de las relaciones entre lo económico y lo no económico. En mi opinión, los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke resultan muy esclarecedores en lo que concierne a la relación con lo político, y lo mismo ocurre con la famosa *Fábula de las abejas* de Mandeville en lo concerniente a la moralidad. La relación con Adam Smith, admitida en el caso de Mandeville, es asimismo muy clara en el caso de Locke, bien sea directa o indirecta, y piense Schumpeter lo que piense.

Para prevenir un malentendido, recordemos que la preocupación mayor no se centra aquí en los autores individuales, sus méritos originales o la filiación entre ellos, sino en las sucesivas configuraciones de ideas. Una configuración estudiada en un autor particular puede no ser especial de él, puede haber sido tomada de otra fuente; ello sólo afecta secundariamente al argumento, en la medida en que de lo que se trata en primer lugar es de la configuración en sí misma. En relación con nuestro tema, algunas configuraciones aparecen como significativas. La piedra de toque será al principio su presencia en la *Riqueza de las naciones* y su posteridad, y en segundo lugar su contenido, las interrelaciones que revelan. El hecho de ser comunes a varios autores destacados es más importante que su pedigree particular.

A continuación consideraré sucesivamente a Quesnay, los *Dos tratados* de Locke, y la *Fábula* de Mandeville.

3
QUESNAY, O LA ECONOMIA COMO UN TODO

El doctor Quesnay nos presenta una paradoja. Es de común aceptación que el pensamiento económico dio un gran paso adelante gracias al genio de este hombre. Y sin embargo, no vivía en el país económicamente más progresivo de su tiempo, Inglaterra, sino en Francia, entonces relativamente menos avanzado. Esto puede explicarse parcialmente si se tiene en cuenta el intenso intercambio de ideas entre los dos países y si se insiste, como lo ha hecho Schumpeter, en la continuidad desde Petty a Cantillon y de Cantillon a Quesnay. Pero la paradoja vuelve a aparecer en toda la doctrina: la industria y el comercio son poco estimados y se exalta la agricultura. Se pone el acento en la agricultura capitalista, y la figura central es el granjero empresario. Como señaló Marx en los *Manuscritos de 1844*, hay en Quesnay (y en los Fisiócratas en general; –yo no haré la distinción–) una combinación de supervivencias feudales y de rasgos modernos o burgueses:

> ... La Fisiocracia es inmediatamente la disolución *económica* de la propiedad feudal, pero por ello mismo es también de modo inmediato su *transformación económica*, el restablecimiento de esa misma propiedad feudal, con la sola diferencia de que su lenguaje no es ya feudal sino económico. Toda riqueza se reduce a la *tierra* y la *agricultura* (2.º ms., fol. II; cf. Marx, *Manuscritos de 1844*).

¿Se debe tal hecho al azar? Muy por el contrario, sostengo que hay una relación necesaria entre los elementos «tradicionales» en Quesnay y su contribución fundamental. Marx y Schumpeter están casi enteramente de acuerdo cuando identifican el mérito central de Quesnay. Marx pone por las nubes el famoso esquema de Quesnay llamado *Tableau économique:*

> ...esa tentativa: representar todo el proceso de producción del capital como proceso de reproducción, y la circulación como la simple forma de ese proceso de reproducción,

la circulación del dinero como un elemento *(Momento)* de la circulación del capital; englobar en ese proceso de reproducción el origen de la renta, el intercambio entre capital y renta, la relación entre el consumo reproductivo y el consumo definitivo; englobar en la circulación del capital la circulación entre consumidores y productores (de hecho entre capital y renta); en fin, representar la circulación entre las dos grandes divisiones del trabajo productivo, la producción de materia prima y la industria, como momentos en el proceso de reproducción; reunir todo esto en el segundo tercio (Marx: «primer tercio») del siglo XVIII, en la infancia de la economía política, en un cuadro de cinco líneas con seis puntos de partida y de llegada, constituía una idea extremadamente genial, sin duda la idea más genial que la economía haya incorporado a su activo hasta el momento (*Werke*, 26.I, p. 319)[1].

En cuanto a Schumpeter, separa netamente la teoría general de Quesnay del *Tableau* mismo (1954, p. 239). Pero después de todo, desde el punto de vista actual, no hay entre ellos más que una diferencia menor, pues ambos autores están de acuerdo en decir que Quesnay fue el primero en concebir la idea del dominio económico como un todo coherente, como un conjunto constituido por partes interrelacionadas. Con él el punto de vista económico produjo por vez primera, no ya una serie de observaciones más o menos aisladas, correlaciones o aspectos (como el ya citado «mecanismo de equilibrio»), sino la idea de un todo ordenado, de un sistema de relaciones lógicas que abarcan la totalidad del dominio. Eso es precisamente lo que Schumpeter expresa cuando reconoce a Quesnay el mérito de la primera «formulación explícita de interdependencia». Añade que Quesnay ofreció una «imagen» (el *Tableau)* del «problema fundamental» de la economía política —equilibrio (estático) entre cantidades interdependientes—; habría que esperar aún mucho tiempo para que Walras ofreciera para el mismo un conjunto de ecuaciones (1954, pp. 242-243).

Sostengo que una tal idea holista no podía ser inicialmente alcanzada desde el interior del propio punto de vista económico —en la medida en que pueda considerarse que este último existía antes de la invención de Quesnay—, sino que debía derivarse del exterior, debía resultar por decirlo así *de la proyección sobre el plano económico de la concepción general del universo como un todo ordenado.* Esto es lo que se produjo con Quesnay, y esto es lo que explica la presencia en su pensamiento de un compo-

[1] El pasaje se ha extraido de *Theorien über den Mehrwert;* cf. trad. fr., *Histoire des doctrines économiques*, vol. I, p. 114. Marx trata también el tema en los *Manuscritos de 1844* y más tarde en *Mehrwert*, etc. Marx renueva el *Tableau* de Quesnay en una carta a Engels de 1863 (*Œuvres*, II, pp. 1510-1514).

nente tradicional muy marcado sobre el que insistiré brevemente[2].

Lo que Quesnay presenta explícitamente es un desarrollo particular de la teoría del «derecho natural», una teoría general social y política centrada en los aspectos económicos, que son construidos en un sistema lógico. Casi se podría decir que Quesnay describe la vieja sociedad desde un nuevo punto de vista: su visión social y política es completamente tradicional en muchos aspectos, y en el interior de esta visión instala un sistema propiamente económico que es casi completamente moderno.

El aspecto tradicional se presenta a cara descubierta cuando la estabilidad de China se ofrece como modelo y como argumento contra el relativismo histórico de un Montesquieu: hay principios eternos, metafísicos, únicamente deben ser reconocidos. Y ante todo, como en los sistemas tradicionales en general, la riqueza (real) la constituye la tierra, en cuanto distinta de los bienes muebles, y es inseparable del poder sobre los hombres[3]. Más exactamente, la tierra es la única fuente de riqueza (real), y los propietarios de Quesnay tienen al mismo tiempo a su cargo funciones políticas, incluida la administración de la justicia, con todas las responsabilidades que ello comporta: los impuestos deben recaer exclusivamente sobre su renta. Unicamente la agricultura es «nacional». Los comerciantes por el contrario, y las fortunas pecuniarias, carecen de patria. (Quesnay, 1958, II, pp. 856, 956, etc.). El monarca es algo así como el primero entre los propietraios, tiene un derecho eminente de copropiedad sobre la tierra; el impuesto que re-

---

[2] Debe quedar claro que lo que sigue no es una exposición del pensamiento de Quesnay sino que insiste unilateralmente –y muy esquemáticamente– en un componente de ese pensamiento. Un cuadro completo debería restablecer el equilibrio entre los aspectos tradicionales y modernos, y en primer lugar mostrar la estrecha asociación entre los aspectos ideales y la investigación empírica, estadística (cf. el largo y detalladísimo cuestionario en QUESNAY, 1958, II, pp. 619-667). Sobre la ascendencia filosófica de QUESNAY, véase HASBACH, 1893. Principales referencias generales: QUESNAY, 1958 (en la bibliografía, referencias a Oncken, etc.) y WEULERSSE, 1910. MEEK, 1963, contiene ensayos de valor (sobre la interpretación del *Tableau*, su influencia, etc.).

[3] Cf. más arriba, p. 16. Bonar dice a propósito de Harrington: «El imperio doméstico... está basado en el dominium *(dominio)* o la calidad de propietario.» «El que posee la tierra es el señor de las gentes» (1927, p. 88), y cita estas palabras llenas de fuerza de Harrington: «Los hombres están colgados de las riquezas por necesidad, y por los dientes; pues quien necesita pan es siervo de quien le alimente. Si un hombre alimenta así a todo un pueblo, éste se halla bajo su imperio» (cf. *Works*, 1737, p. 39). Harrington deduce la subordinación de la subsistencia, ofrece una visión moderna de una situación tradicional. (Kant hace lo mismo, cf. la cita de una reflexión manuscrita sobre la *Doctrina del derecho* en VLACHOS, 1962, p. 384).

coge es una renta adscrita a ese derecho. Propiamente es un soberano, sacerdote al tiempo que gobernante, y los Fisiócratas no temen llamar al régimen político que aprueban un «despotismo legal». En realidad no se trata de un despotismo, pues el soberano supremo es la Ley de Naturaleza que gobierna todas esas instituciones. El Estado no debe intervenir contra ella, y debe hacer de la Ley de Naturaleza el objeto de una educación pública obligatoria (Quesnay, 1958, II p. 741; Weulersse, II, pp. 65-66).

En el interior de este sistema político, la riqueza circula de manera regular y armoniosa. Su única fuente es la naturaleza, o más bien la tierra ayudada por la actividad y la iniciativa de los hombres. La condición fundamental de este orden económico en el interior del orden político es la propiedad privada, cuyo corolario es la libertad en tanto que ausencia de toda intervención o reglamentación, sea directa o indirecta, por parte del Estado. Encontramos aquí combinados holismo e individualismo: holismo en el cuadro tradicional, religioso y político, individualismo al nivel económico. Como un paralelo lejano pero llamativo, acude a la mente la metafísica de Leibniz. Quisiera insistir en este hecho: la economía alcanza el estatuto de un sistema coherente precisamente en un lugar en el que se halla asociada y sostenida por una teoría social estrictamente tradicional, en el que participa de una ideología holista.

Pueden distinguirse dos aspectos de esta relación: por una parte el Estado, el reino, procura los límites físicos tanto como morales del sistema: la circulación del producto anual que se representa en el famoso *Tableau* de Quesnay es, en su mayor parte, una imagen de la circulación del alimento a través del reino entero, como la sangre circula en un cuerpo humano. Por otra parte, la Ley Natural, moral tanto como física, que Quesnay piensa que desarrolla, es la del orden del mundo en tanto que preordenado por Dios. Así, el orden o el sistema económico depende a la vez del cuerpo político y de una orientación teleológica global que afecta a todos los aspectos de la vida humana.

Nuestro punto de vista presente difiere del de Schumpeter (1954, p. 233): Schumpeter insiste en el hecho de que las creencias teológicas de Quesnay no entran en su análisis, que resulta en virtud de ello, según él, científico. No lo discuto; únicamente observo que el análisis no desvela su propio marco, y busco el origen de éste en Quesnay.

Es claro que en tales circunstancias, si por una parte puede concebirse el dominio como un todo, por otra, no es absolutamente sino sólo normativamente autónomo. Ello deriva de la concepción del or-

den de Quesnay tal como se expresa en su definición de la Ley de Naturaleza:

Las leyes naturales son o físicas o morales. Entendemos aquí por ley física *el curso regulado de todo acontecimiento físico del orden natural evidentemente más ventajoso al género humano.* Entendemos aquí por ley moral *la regla de toda acción humana del orden moral conforme al orden físico evidentemente más ventajoso al género humano.* Estas leyes forman conjuntamente lo que se llama Ley Natural («Derecho natural», cap. V, Quesnay, 1958, p. 740).

Como observa Schumpeter, nos hallamos aquí en continuidad con los escolásticos: en el interior del orden teleológico, el hombre como agente libre no está separado de la naturaleza, y su asentimiento es necesario para que el orden se extienda a sus asuntos. Únicamente si los hombres actúan de acuerdo con la Ley Natural se realizará el orden. El *Tableau* es la imagen del ideal, y Quesnay describe las consecuencias deplorables de toda desviación respecto a sus exigencias. La política justa por parte del Estado es una condición necesaria del orden económico. Este es un punto que Adam Smith no podía pasar por alto: en sustancia dice que el orden económico es más independiente de las decisiones humanas de lo que Quesnay dijo (1904, II, p. 172). Hay que añadir que para Quesnay la política justa del Estado consiste esencialmente en abstenerse de intervenir. El Estado tiene pocos deberes positivos: la protección exterior, el mantenimiento de una red de comunicaciones, el cuidado de los pobres, la recogida de su renta exclusivamente sobre la tierra, y la educación del pueblo en la Ley de Naturaleza. Sin embargo, como ha observado Schumpeter, la preocupación de Quesnay era reformar las malas políticas del Estado, por lo que era preciso que el Estado actuara al menos sobre sí mismo para poner fin a su intervención en materia económica.

He aquí pues nuestra paradoja: la coherencia del dominio es «explícitamente formulada» por vez primera, no por alguien que la arranca a la política, a la moralidad, a la religión, sino muy al contrario por un hombre que razona a partir de la coherencia global del mundo, incluidos los asuntos humanos o morales, y que deduce de ella la coherencia *condicional* del dominio particular. Añadamos que Quesnay no parte del agente individual, ni razona desde el punto de vista de las causas y los efectos, sino que parte de un orden teleológico que incluye y garantiza la libertad del agente individual. Adam Smith irá más lejos, tendremos que ver cómo.

Hay sin duda otro rasgo fundamental que la economía clásica debe a Quesnay, que Marx subraya y Schumpeter no ignora. Parafraseando a

Marx muy brevemente: era esencial separar la producción de la circulación, etc., pues ningún progreso era posible mientras la «plusvalía» pudiera ser buscada en la esfera de la circulación y no fuera considerada independientemente de la circulación. Ahora bien, donde la «plus-valía» resulta claramente visible fuera de la circulación es en la agricultura y ello explica que ésta ocupe el lugar central allí donde esta separación se efectúa por primera vez (*Mehrwert,* I, pp. 44 ss.).

Efectivamente, Quesnay separa netamente dos procesos: por una parte la *producción* (o reproducción) del «producto anual», que incluye, más allá del equivalente de la inversión total, el «producto neto» que para Marx puede a grandes rasgos identificarse con lo que él llama la «plus-valía». A continuación, en una segunda etapa, Quesnay estudia en su *Tableau* la circulación o *distribución* del producto entre las tres clases de agentes económicos que distingue. Una dicotomía semejante se halla, como es bien sabido, en Smith, Ricardo, Marx, y los clásicos en general. (He dicho bien «semejante», cf. Myrdal, 1953, p. 113.) En el fondo Schumpeter deplora esta dicotomía –y ello constituye para nosotros una indicación preciosa– pero no explica su existencia, aun cuando ciertas alusiones por su parte nos permitan comprenderla de alguna manera.

A este respecto Quesnay representa una etapa en un proceso que será más fácil de captar cuando lleguemos a Adam Smith. Por el momento, intentemos únicamente caracterizar el paso dado por Quesnay. En oposición al espíritu mercantilista, era esencial para él insistir en lo que consideraba como la verdadera «riqueza», o más bien –Schumpeter emplea la palabra– la *creación* de riqueza verdadera–. La vio en la agricultura y la llamó «producción», y por esa razón llamó a todas las otras ocupaciones improductivas o «estériles». Al hacerlo emitía un juicio de valor acorde con su concepción del mundo: los objetos del consumo humano y más precisamente los medios de subsistencia del hombre, son los bienes esenciales. Modificaba también una doctrina de Cantillon, y de Petty antes de él, que habían aislado la tierra y el trabajo como las dos fuentes de la riqueza. En lugar de buscar una proporción, una tasa de correspondencia entre los dos factores que permitiera expresar ambos en el lenguaje de uno de ellos, la tierra, Quesnay los jerarquizó: la tierra era el factor productivo, la fertilidad natural del suelo daba cuenta por sí misma del incremento de riqueza verdadera entre la siembra y la cosecha, y el trabajo y la iniciativa del hombre sólo eran un adyuvante necesario en el proceso, de acuerdo con la idea de la ley natural como ley física *y* moral. En conjunto el

proceso económico era esencialmente un proceso de incremento de riqueza, es decir de *producción,* y el secreto de este aumento se encontraba en la tierra, o en el conjunto de potencialidades de la naturaleza: una entidad única, autosuficiente, encerraba la razón del proceso económico. La economía era la producción, y la producción era la tierra. Gracias a una jerarquización por completo tradicional –la naturaleza domina la moralidad, la tierra domina el trabajo– nos topamos aquí con el primer paso en la identificación de la economía con un factor único esencial, una *causa sui,* una sustancia. El desarrollo posterior no deja ninguna duda acerca de este punto. Anticipándome un poco, citaré uno de los pasajes de Marx en los que se utiliza la palabra «sustancia» y que muestra que para él al menos el proceso era del tipo que indico. Dice que para los Fisiócratas la plus-valía no adquiere aún su forma propia porque «aún no han reducido el *valor* mismo a su simple sustancia *(einfache Substanz)»* es decir al trabajo *(Mehrwert, Werke,* 26. I, p. 14).

Si, como más adelante insistiré, este modo de pensar es individualista en segundo grado –el individuo en tanto que entidad autosuficiente que piensa su mundo bajo la forma de entidades autosuficientes, es decir de sustancias –tenemos aquí un nuevo rasgo individualista en Quesnay. Pero, del mismo modo que este rasgo se halla aún poco articulado en Quesnay, así mismo sus concepciones económicas y su versión moderada de la Ley de Naturaleza están englobadas en un marco holista. Si bien este marco permite a Quesnay el raro privilegio de ver la economía como un todo, resulta al mismo tiempo relativamente no-moderno en comparación con lo que después vendrá. Podemos así comprender que la innovación de Quesnay haya ocurrido en Francia, y no en Inglaterra: por ejemplo la línea de pensamiento de un Cumberland, cuya influencia sobre Quesnay ha sido señalada (Hasbach, 1893) se encuentra en gran medida sumergida en la Inglaterra de la época de Quesnay.

En Quesnay, a la vez el orden gobierna la propiedad y la propiedad gobierna la libertad. Consiguientemente, el orden domina propiedad y libertad. Esta configuración aparece como muy reseñable si se piensa a la vez en la influencia indudable de Locke en Quesnay a otros respectos y en el intervalo de tiempo transcurrido entre ambos autores, pues en Locke la propiedad ocupa el primer lugar como veremos en el capítulo siguiente.

La situación intermediaria de Quesnay entre el holismo puro y simple y el individualismo moderno corresponde a su concepción particu-

lar del valor económico. Para Schumpeter, Quesnay, que define la economía como el máximo de disfrute mediante el mínimo de gasto, tiene una visión psicológica del valor, al que relaciona con el goce y con la necesidad, y que continuará viva en la tradición francesa (J.-B. Say). Quesnay distingue como de costumbre entre valor de uso, «valor usual», y valor de cambio, «valor venal». El aire y el agua tienen valor de uso, son «bienes», no tienen valor de cambio, no son «riquezas» (Quesnay, 1958, II, p. 526). Lo que es muy particular en Quesnay es la relación entre los dos. Para que un Estado sea próspero –nótese el punto de vista holista– es preciso para empezar que su producción sea remuneradora, consiguientemente que su precio, su valor de cambio sea elevado (*ibíd.*, pp. 690-691, 972; cf. pp. 661-662: el producto del impuesto es proporcional al valor venal). «El no-valor con abundancia no es riqueza. La carestía con penuria es miseria. La abundancia con carestía es opulencia» (art. «Granos», *ibíd.*, p. 507, y Máxima XVIII, p. 954).

Observemos lo que aquí hace Quesnay. Ha reconocido que las subsistencias son los bienes esenciales en el plano económico, las verdaderas riquezas, es decir aquellos de entre los bienes provistos de un valor de cambio que poseen un *valor de uso superior*. De ahí deriva muy naturalmente que este valor de uso superior debe expresarse en un valor de cambio elevado. Así es como se pasa, en Quesnay, de la ley física a la ley moral.

Considero que Quesnay se apoya de hecho en la observación. Hay un valor o más literalmente un «precio fundamental» de la mercancía (p. 529), nosotros diríamos su precio de producción, por debajo del cual su producción sería abandonada. Es saludable que el trigo alcance un precio suficientemente elevado, su «buen precio» (pp. 508 ss.), y esta expresión misma traduce la orientación normativa, el hecho de que los valores económicos se sitúan bajo la dependencia de los valores absolutos. La observación y la «ley natural» coinciden. El valor de uso, en este sentido ciertamente muy particular, domina al valor de cambio, que es un simple corolario suyo.

Por consiguiente no hay en Quesnay, hablando con propiedad, teoría del valor de cambio en sí mismo. Ahora bien, los clásicos por el contrario van a apoyarlo todo en el valor de cambio, no siendo el valor de uso más que una condición necesaria. Así, veremos cómo Adam Smith se desembaraza con pocas palabras del valor de uso. Desde el punto de vista de la teoría clásica del valor, Quesnay es arcaico: como Marx decía hace un instante (p. 56), «aún no ha reducido el valor a su simple sustancia».

Quizá la breve presentación precedente de la innovación de Quesnay corre el riesgo de prestarse a malentendido por parte del lector francés: lo dicho acerca del carácter francés de la teoría de Quesnay no debe hacer creer que las ideas de Quesnay correspondan a la opinión predominante en Francia en las décadas que preceden a la Revolución. Quesnay es *de* Francia, no es *la* propia Francia, aun cuando sea cierto que la influencia fisiocrática se hizo sentir en alguna medida incluso en los bancos de la Asamblea Constituyente de 1789. Quizá sea oportuno recordar sumariamente aquí los límites de esta influencia, y subrayar el hecho de que la opinión francesa ilustrada se oponía en el fondo completamente a la inspiración profunda de Quesnay, aun cuando sea cierto que ambas tendencias coincidían en algunos puntos, por ejemplo en el deseo de una determinada medida de gobierno.

La obra monumental de Weulersse sigue al movimiento fisiocrático desde su origen en torno a 1756 hasta su fin en 1770. Muestra que tras un apasionamiento pasajero y una decena de años de influencia notable en las esferas gubernamentales, la partida está perdida y el movimiento se dispersa en 1770. El paso demasiado breve de Turgot por el control general de las finanzas (1774-1776) no es más que un epílogo tardío. Pero más que este fracaso oficial, lo que nos interesa es el estado o la evolución de la opinión. Intentemos columbrar las grandes configuraciones de ideas que se enfrentan.

La independencia relativa de Turgot en relación a los Fisiócratas es ya una lección a este respecto. Sin duda Turgot es un gran espíritu. Hombre de vasta cultura, administrador y reformador infatigable como intendente del Limousin y como ministro, economista conciso pero impecable, muy superior teóricamente a Adam Smith a juicio de Schumpeter, Turgot se presentó a sí mismo como el doble discípulo de Gournay, intendente de comercio cuya consigna era *laissez faire laissez passer*, y de Quesnay.

Y aquí hay que subrayar en seguida esta declaración de Turgot: «La libertad indefinida del comercio se halla por lo demás establecida sobre tantos otros principios incontestables, que la certidumbre de la misma no depende en modo alguno del sistema que se abraza acerca de la naturaleza de las riquezas» (*Observaciones sobre la memoria de Graslin,* Turgot, 1913, II, p. 631). En particular, es claro que para Turgot, Gournay y Quesnay coinciden en este punto, y que nos está permitida la siguiente generalización: el movimiento por la libertad del comercio de granos no depende únicamente de la influencia de los Fisiócratas, el establecimiento de principio de esta libertad en 1763, su destruc-

ción en 1770, desbordan la historia de la Fisiocracia (Weulersse, I, p. 83 y 239). Turgot reprocha incluso a los Fisiócratas, en una carta de 1766 a Dupont de Nemours, que no hayan combinado con «el análisis profundo de la formación, la circulación y la reproducción de la renta» de Quesnay el «principio menos abstracto», pero más simple, «de la concurrencia y de la libertad de comercio» de Gournay: «Estáis tan ocupados con vuestra animadversión a la industria... que olvidáis tocar todas las miserables cortapisas... que encadenan a esa industria» (Turgot, 1913, II, p. 507; cf. III, p. 484).

Schumpeter, situándose como siempre en el punto de vista de la teoría económica, ha podido decir de Turgot que en realidad era «un no-fisiócrata que tenía simpatías fisiocráticas» (Schumpeter, 1954, p. 244). Sin embargo Turgot admitía al menos un dogma fisiocrático de importancia, a saber, que la agricultura es la única fuente verdadera de riqueza, limitándose la industria a transformar y sin crear riqueza propiamente dicha. (Ciertamente, no es seguro que Turgot haya seguido de hecho siempre y en toda ocasión esta doctrina.) Sin duda Turgot en su generalidad de Limoges tenía relación sobre todo con la agricultura, pero antes había acompañado a Gournay en sus viajes de inspección y de estudio de la industria y del comercio. Sin duda también la lucha contra las penurias y la libre circulación de granos estaban en el primer plano de sus preocupaciones. Sin duda en fin Turgot se separa de los fisiócratas en lo referente al principio de la propiedad territorial Weulersse, II, p. 637): «Es falso que los préstamos territoriales sean el principio de la propiedad», se trata de «un simple hecho... que el filósofo... no pretende justificar»; «el cultivador no tiene necesidad del propietario más que en virtud de las convenciones humanas y de las leyes civiles» (*Reflexiones,* § XVII, 1913, II, p. 542; cf. Weulersse, p. 639).

No es menos cierto que «la clase propietaria es la única que, al no estar atada a un trabajo particular por la necesidad de subsistencia, puede ser empleada en las necesidades *generales* de la sociedad» (*Reflexiones,* § XV, subrayado por mí; cf. Hegel, *Filosofía del derecho,* § 305-307). Turgot llama a los propietarios la «clase disponible», y distingue otras dos clases, la «clase productora» formada por explotadores agrícolas, y la clase a la que llama no ya «estéril» sino «estipendiada» que engloba todas las demás funciones, asalariadas o no, de la economía. Es la clasificación de Quesnay con cambios únicamente en el vocabulario. A próposito de la organización de la justicia así como en materia de impuestos, por consiguiente en el plano social y político, la

única distinción fundamental es para Turgot la existente entre propietarios de bienes-raíces y no-propietarios (1913, III, p. 521). De ello resulta, tanto para Turgot como para Quesnay, que el impuesto debe en principio pesar exclusivamente sobre la renta del suelo. Turgot es por consiguiente fisiócrata en cuanto a esta importante aplicación de la doctrina.

Como indudable discípulo de Gournay, Turgot reconoce más firmemente que Quesnay que la economía trasciende las barreras nacionales. Es cierto que para Quesnay el comercio internacional es la condición para que las riquezas alcancen su valor de cambio óptimo, pero sólo se trata de hecho del «buen precio» del trigo, luego de las exportaciones de productos agrícolas, permaneciendo esencialmente nacional el marco de la economía. En Turgot por el contrario se afirma el universalismo económico: «Aún diré de modo general que quienquiera que no olvide que hay Estados políticos separados los unos de los otros y diversamente constituidos, no tratará nunca bien ninguna cuestión de economía política.» La crítica se aplica a Galiani (*Carta a Mlle. de Lespinasse,* 1770; Turgot, 1913, III, p. 421).

En el plano de la teoría, uno de los más bellos florones de Turgot según Schumpeter, su formulación de la ley de rendimientos decrecientes o más bien de la no-proporcionalidad de los rendimientos, es evidentemente independiente por completo de la teoría de la riqueza. (Se la encuentra en dos páginas de las Observaciones sobre la memoria de Saint-Péravy, Turgot, 1913, II, pp. 644-646.) No ocurre lo mismo, a primera vista, con otro aspecto de la teoría de Turgot, que se halla en sus «Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas» y en «Valores y Monedas» –texto soberbio aunque inacabado que data aproximadamente de 1767-1769 (Turgot, 1844, I, pp. 75-93), me refiero a la teoría «psicológica» o relacional del valor de cambio, que desarrolla partiendo de Galiani. Cabe interrogarse sobre la compatibilidad de esta teoría con la idea de que sólo la agricultura es productora. Para Turgot en todo caso no hay relación alguna entre las dos, y parece que en definitiva mantuvo separados, en el sentido en que he intentado mostrarlo para Quesnay, el valor de uso, al que remitiría la preeminencia de la agricultura, y el valor de cambio, acerca del cual, a diferencia de Quesnay, ofreció una teoría independiente.

La oposición de Turgot al sistema fisiocrático se centra sin duda sobre todo en el plano político: el despotismo no cuenta con sus simpatías. «Los señores economistas no pueden desprenderse de su tic sobre la autoridad tutelar, que envilece su doctrina y es la inconsecuen-

cia más inconsecuente con su dogma de la evidencia» (carta a Dupont 21-12-1770; Turgot, 1913, III, p. 398). Esa es «la parte vergonzosa del sistema», y Turgot pide a Dupont que suprima esas palabras «que ofenden a los oídos libres» (*ibíd.*, pp. 662, 663).

Quizá la mejor piedra de toque para juzgar la relación entre Turgot y la Fisiocracia a nivel de visión global resida en su proyecto de Memoria al Rey sobre las Municipalidades (1884, II, pp. 502-550). Este texto no salió de la mano de Turgot, sino sin duda de la de Dupont. Sin embargo, no hay por qué poner en duda que, como Dupont afirma, las ideas sean las de Turgot. Esta memoria, que no llegó a manos del rey debido a la destitución de Turgot, contiene el proyecto de una vasta reforma. Propone la institución de asambleas representativas desde la parroquia a la nación, por delegaciones sucesivas desde el nivel de base hasta el nivel supremo a través de las unidades intermediarias (obispado, provincia). Se trata exclusivamente de la base tributaria, de los trabajos de interés local o regional, y de la asistencia por una parte a las colectividades afectadas por alguna desgracia, por otra a los pobres a nivel local. El principio es que quien paga vota. Por más que quepa percibir en él la influencia inglesa, hay que añadir que no contradice la letra de la doctrina fisiocrática, pues Quesnay había escrito que todo *aumento* del impuesto debía ser consentido por los propietarios. La base del impuesto es la renta de la tierra en el campo, el capital inmobiliario en las ciudades. Resulta asimismo claro que Turgot, teniendo bien en cuenta el estado presente, pensaba mediante este sistema suprimir a largo plazo los privilegios de estado e instaurar la igualdad de condiciones. Lo que aquí nos interesa es la combinación de una perfecta ortodoxia fisiocrática en lo que concierne al impuesto –pagado en principio sólo por los propietarios del suelo– y de un sistema representativo en consiguiente oposición al despotismo. Creo que esta alianza, proveniente de un espíritu de la envergadura y precisión del de Turgot, nos muestra vivamente lo que en la Fisiocracia encontraban por lo general de inaceptable los espíritus ilustrados de la época. ¿Libertad de comercio? Sí, pero la libertad no podía detenerse ahí. No se podía aceptar la ruptura entre economía y política que en nombre de la liberación, unilateral ella misma, de la primera, prescribía en suma el *statu quo* e incluso el poder absoluto para la segunda. Se rechazaba el mantenimiento del antiguo yugo en nombre de la nueva doctrina. El más terrible enemigo de los Fisiócratas, el abate Galiani, al alzarse contra la libertad de comercio de granos, algo percibía sin duda de esta disposición cuando escribía que la libertad de comercio

sólo podía corresponder a un régimen democrático (Weulersse, II, p. 655).

No hay por qué extrañarse de que espíritus menos clarividentes que Turgot, menos sinceramente preocupados del problema de las subsistencias y de la prosperidad rural, menos al tanto de la economía y de la administración de la época, hayan rechazado no sólo el despotismo de Quesnay —más acentuado aún en algunos de sus discípulos como Mercier de la Rivière y el abate Baudeau, no sólo los excesos sectarios de los Fisiócratas y su desprecio de la industria y el comercio, sino también, llevados del mismo impulso, el mensaje innovador del *Tableau* económico.

Si la consigna de «despotismo legal» no era la más adecuada para que los Fisiócratas obtuvieran las simpatías de la opinión liberal y progresista, más curioso resulta a primera vista verles acusados de lesa-majestad (Weulersse, II, pp. 654 ss.). Y es que su «déspota» es en realidad un rey holgazán, mantenido a raya por los mandatos de la ley natural. El determinismo de lo mejor, al extenderse de lo económico a lo social y lo político, dicta la no-intervención del monarca en el orden natural de las cosas. Y en definitiva, Quesnay se atrae la hostilidad tanto de los realistas conservadores como de los liberales porque menoscaba la *autonomía de lo político.* Este es un punto esencial de divergencia con la opinión contemporánea en general, independientemente de sus diversas orientaciones.

Quizá sea ése el primer sentido que quepa dar a la mención de la «voluntad general» en una crítica anónima del *Journal d'agriculture* de noviembre de 1767 citada por Wuelersse (II, p. 659). En ella, un émulo de Rousseau expone que la razón no puede triunfar más que en la reunión soberana de los ciudadanos. Nos sentiremos inclinados a considerarla un hecho aislado, pues por lo general se piensa que el *Contrato social* fue poco leído hasta la Revolución y que la influencia de Rousseau en la época se situaba preferentemente en el plano de la sensibilidad. Pero precisamente el hecho de que los grandes éxitos de Rousseau se sitúen en la época de apogeo de la Fisiocracia debe atraer nuestra atención hacia él. *La nouvelle Héloïse* sale de las prensas en 1761 y es acogida con arrebatos de entusiasmo sin precedentes. *Emilio* y *El contrato social* aparecen al año siguiente. Hay en ello un sincronismo que debe inducir a reflexión. Pues precisamente la sensibilidad rousseauniana es completamente opuesta a la combinación de modernismo y tradición que presenta Quesnay. ¿La agricultura? Muy bien. Pero, ¿el terrateniente, el granjero capitalista? Y no olvidemos tampoco que

el centro del mensaje de Rousseau se sitúa mucho más en la conciencia moral y religiosa que en la sensibilidad a la naturaleza como a veces se cree. Vale la pena enfrentar brevemente a Rousseau y Quesnay.

Es conocida la reacción de Rousseau durante el que fue, que sepamos, su primer encuentro con la Fisiocracia. Tiene lugar en 1767 en un momento desfavorable en el que Rousseau, vuelto de Inglaterra donde ha padecido intensamente su delirio de persecución, se siente cansado, sobrepasado, despegado de todo. El marqués de Mirabeau le ha ofrecido hospitalidad y apremia vivamente a Rousseau, «osa exigir» que Rousseau lea su *Filosofía rural.* Poco tiempo después le envía a petición del autor otro tratado, muy reciente, de Fisiocracia, el libro de Mercier de la Rivière titulado *El orden natural y esencial de las sociedades políticas.* Es evidente que el celo proselitista de Mirabeau le extravía: ¿acaso ha olvidado el *Contrato*? ¡Pues justamente Mercier insiste largamente en la política y, más que los demás, en el «despotismo personal y legal!»

Rousseau intenta en vano leer el libro del marqués, después se decide, de mala gana, a discutir brevemente el segundo. No ha leído más que los capítulos más importantes. Arremete contra la confianza de los Fisiócratas en la «evidencia»: ¿no son habitualmente las pasiones más poderosas que la razón? Después la emprende con la creencia en el progreso y en las luces, y por fin y sobre todo con la noción de «despotismo legal»: dos palabras contradictorias que Rousseau no quiere ni oír pronunciar. Suplica que en lo sucesivo se le deje en paz: ya no son tiempos para él, ni tan siquiera para lo verdadero. Sobre la marcha sin embargo reformula el «gran problema de lo político» según «sus viejas ideas». Es algo así como la cuadratura del círculo: «Encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre», la fórmula es famosa (Rousseau, 1932, pp. 155 ss.).

En su larga respuesta, Mirabeau explica el «producto neto». Diálogo de sordos: el problema de Rousseau es político, no admite la autonomía de lo económico. Recordemos que en el *Contrato social* Rousseau había presentado una solución a su problema para una pequeña república. Consiste en suma en una mutación que haga salir de las voluntades particulares la «voluntad general». El individualismo se transmuta en holismo (cf. Dumont, 1965, pp. 43-49). Es un holismo muy diferente del de Quesnay, puesto que aquí es la institución política la que renueva de punta a cabo la sociedad. Frente a la preeminencia de la economía, encontramos la de la exigencia moral, que impone la libertad política. En este sentido puede decirse que Rousseau ha prepa-

rado a los Franceses, sin duda a su pesar, para una transformación radical del estado de cosas existente.

No hay que buscar por consiguiente en Rousseau teoría económica propiamente dicha. Sólo dedica algunas páginas a la economía, y muy particularmente al impuesto, en textos esencialmente políticos. Al Artículo «Economía política» de la *Enciclopedia* (hacia 1755), especie de esbozo del *Contrato social,* le suceden el proyecto de constitución para Córcega (hacia 1765) y el texto similar sobre el «Gobierno de Polonia» (hacia 1772), en el que una sección lleva el título de «Sistema económico» (Rousseau, 1964).

El conjunto es normativo, dominado por el ideal moral. Como hemos visto hace un momento este ideal conduce a formular en forma contradictoria la constitución política. Luego, moral y política sojuzga a su vez lo económico. El ideal de Rousseau permanece arcaizante. Como para los Fisiócratas la propiedad privada es sagrada, y las subsistencias son las únicas verdaderas riquezas, es decir que sólo la agricultura es esencial. Pero para Rousseau el ideal es autárquico: hay que reducir los intercambios y sobre todo la cantidad y el papel del dinero. En la medida de lo posible el impuesto será en especie, y Rousseau no teme oponerse a la opinión contemporánea al preconizar la prestación de servicios. Suiza le sirve en parte de ejemplo. Prosperidad no es riqueza, y la abundancia vale más que la opulencia. Las distinciones sociales, los honores, son indispensables, pero la desigualdad entre ricos y pobres es mala. El progreso técnico debe ser proscrito, y el incremento de riqueza no puede por menos que reducir la población.

En materia de impuesto, se registra una notable evolución. Al principio Rousseau condena el impuesto sobre las tierras («Economía Política»). En el «Gobierno de Polonia» lo recomienda apelando a Vauban y al abate de Saint-Pierre. De hecho debió leer las «Opiniones económicas» de Baudeau, y Polonia era para los Fisiocratas un terreno de elección (cf. Rousseau, 1964, p. 1.783). Obsérvese que esta adhesión de hecho a una tesis fisiocrática se halla en el fondo dentro de la lógica de los principios de Rousseau.

Estos textos, salvo el primero, no fueron publicados en el período que nos ocupa, sólo tuvieron una audiencia limitada. Los hemos resumido únicamente para situar mejor al propio Rousseau en relación a la Fisiocracia.

Vemos pues, por el clima general de la época, que la oposición de Rousseau confirma un rasgo general de la oposición a los Fisiócratas: la creencia en la autonomía y la supremacía de lo político.

A la inversa, creemos percibir dos puntos sobre los que la opinión francesa de la época está de acuerdo con los Fisiócratas.

En primer lugar, los Franceses están de acuerdo sobre qué constituye la «verdadera riqueza», a saber, según Cantillon, «el alimento, las comodidades y los encantos de la vida». Este rasgo desborda muy ampliamente nuestra época y va caracterizar a Francia durante mucho tiempo. Los economistas franceses, con J.-B. Say, se distinguirán largo tiempo de los anglosajones a este respecto. Se les reprochará no ser capaces de dirigirse hacia el culto del valor abstracto, el valor de cambio, más que a rastras, permaneciendo adheridos en el fondo a los valores de uso. Francia será mucho tiempo adalid de un cierto «arte de vivir» y un país predominantemente campesino. La popularidad del slogan que hoy reivindica la «calidad de vida» es con toda evidencia consecuencia y expresión del desarraigo producido por la gran mutación de la sociedad francesa en el último cuarto de siglo. Me refiero a la resonancia de este slogan, no a su origen. ¡Extraña conjunción de un eco de Rimbaud y de un cambio social, relevados por la política!

Mas sin duda me he dejado llevar a la expresión de una de esas verdades demasiado simples que reclaman todo tipo de reservas, precauciones, incluso preguntas. Formulemos algunas. He citado a Cantillon como puramente francés, y se puede sin embargo objetar que Adam Smith retomará su definición de la riqueza. Pero en Adam Smith se trata sólo de una definición general o liminar. Su esfuerzo se centra, como veremos, en la teoría del valor de cambio, y sus discípulos seguirán esa dirección. No es ninguna casualidad que Adam Smith tenga una teoría sustancialista del valor de cambio, mientras Turgot recoge y desarrolla la teoría «psicológica» de Galiani.

Además, la fórmula de Cantillon incluye, al menos implícitamente, el lujo, que los Fisiócratas y Rousseau rechazan. No pretendo que el descrédito que Quesnay arroja sobre la industria y el comercio haya sido aceptado. Sin volver aquí sobre la cuestión del lujo, aventuremos la aserción de que Necker, que lo defiende, sin duda no está más de acuerdo aquí que en otros lugares con la opinión mayoritaria en las décadas que preceden a la Revolución.

Queda por realizar una puesta a punto más delicada. He opuesto valor de uso y valor de cambio. Esto no es literalmente exacto, pero hemos visto anteriormente en qué sentido es cierto para Quesnay –y Quesnay es en esto indudablemente característico de Francia, como Schumpeter entre otros ha visto–. Hemos visto también con el ejemplo de Turgot cómo una definición «psicológica» o relacional del valor

de cambio lo separa menos radicalmente del valor de uso por cuanto tiene en cuenta las «necesidades». En el fondo, contra lo que la tradición francesa se rebela es la dicotomía absoluta entre los dos, contra la pretensión de construir el valor de cambio completamente a parte. Incluso en aquellos casos en que los Franceses reúnan, en contra de Quesnay y Rousseau, los bienes «superfluos» con los bienes de subsistencia, conservarán la noción de que la riqueza debe definirse en relación con las necesidades humanas.

Para delimitar el otro punto en que la opinión coincide con Quesnay, hay que situarse en lo abstracto. En ambas partes se halla una creencia en un «orden natural», pero no es concretamente la misma en una y otra. Turgot, como Quesnay, cree firmemente en un equilibrio económico orientado al bien de todos (p. ej. Turgot, 1913, II, p. 634). Sin duda la representación contraria, tal y como aparece en Necker, es rara. Para Necker, la economía es en el fondo desorden, o al menos desigualdad y antagonismo. Por esta razón, la intervención del político es necesaria para atenuar los efectos de esta ley de bronce y humanizar esa esfera en la medida de lo posible. Necker no cree en un orden natural, cree en unas condiciones necesarias aunque injustas de la vida social, que pueden ser enmendadas hasta cierto punto por la intervención del hombre político. Sin duda, sólo un banquero protestante, calvinista, podía conjugar de ese modo, a contra-corriente de la opinión ambiente, clarividencia y preocupación por la beneficencia. La tierra es un valle de lágrimas, hagamos al menos que las lágrimas no fluyan más de lo necesario.

La mayor parte de los franceses ilustrados no piensan así. Precisemos la impresión que se obtiene de la lectura de Weulersse (1910, vol. II, sobre todo pp. 626 ss. y 654 ss.) con ayuda de nuestros conceptos habituales y a riesgo de esquematizar. Se cree que hay un orden natural del que la sociedad se ha apartado, pero no se le sitúa en el mismo lugar que Quesnay. Se le coloca, con Rousseau en suma, en el plano político. El fin de los desórdenes y los abusos que se lamentan se espera de una reforma de la constitución política.

Lejos pues de ser algo dado en la naturaleza, el verdadero orden social se da en la razón humana, y su realización depende de la acción de los hombres actuando según sus luces. Los hombres conocen sus condiciones y sus caracteres, ya que no siempre sus principios. Es un orden individualista. Los Franceses ilustrados no niegan toda desigualdad natural, pero piensan que se debe reducir la desigualdad social, piensan que se puede mejorar a los hombres mediante la educa-

ción, piensan que los individuos reunidos, actuando políticamente, se entenderán espontáneamente para crear un orden conforme a sus exigencias legítimas. Son en suma artificialistas. Se descubre así un sentido débil de la expresión «voluntad general» opuesto al sentido fuerte de Rousseau. Designaría, no ya una transmutación del hombre, solución de la cuadratura del círculo político, sino únicamente la creencia de que la razón individualista debe vencer en política una vez apartados los obstáculos que los siglos han interpuesto en su camino.

En suma, individualismo y artificialismo por una parte, perduración de la subordinación de lo económico a lo político por otra, forman juntamente una combinación de rasgos modernos y tradicionales que se opone globalmente a la combinación quesnayana de holismo y autonomía de lo económico.

4
LOS «DOS TRATADOS» DE LOCKE: EMANCIPACION DE LO POLITICO

Pasamos ahora de una escuela de pensamiento en la que el individualismo permanece aún contenido y como trabado en el interior del holismo, a otra en la que el holismo se ve reemplazado y el individualismo impone su ley. Paradójicamente, nos remontamos en el tiempo desde Quesnay a Locke, lo cual no significa naturalmente que Quesnay no haya sido influenciado por Locke en otros aspectos y a otros niveles. Como dije anteriormente, esta segunda escuela de pensamiento, que aquí estará representada únicamente por Locke y Mandeville, constituye un componente fundamental en *La riqueza de las naciones*.

Como hemos visto a partir del Mercantilismo, la plena afirmación de la dimensión económica exigía su emancipación de lo político: será difícil encontrar un texto más importante a este respecto que los *Dos tratados de gobierno* de Locke. Y sin embargo no encontramos en él lo económico como tal; únicamente se trata la dimensión económica *in statu nascendi,* viéndola afirmarse poderosamente contra la dimensión política. Ese es para nosotros el punto esencial. Hay que añadir que esta relación no es más que un aspecto de una más amplia configuración de ideas y, del mismo modo que sería peligroso aislar enteramente los *Dos tratados* de la filosofía de Locke en general, es imposible prescindir de considerar las relaciones con la moralidad y la religión, por más que el estudio sea en este caso muy delicado y amenace con hacer naufragar la empresa. El punto es tanto más importante por cuanto que la relación con la moralidad se halla también implicada en el nacimiento de lo económico, y pasará al primer plano con Mandeville.

He recordado más atrás cómo la dimensión política se había desarrollado a partir de la religión (p. 26). Llegamos ahora a una nueva etapa en este proceso de diferenciación, una etapa que, hay que decir-

lo, se produce también en el interior de la ideología general, religiosa y filosófica[1].

La religión cristiana ha contribuido directamente a las presuposiciones iniciales y a veces duraderas de numerosas disciplinas o escuelas de pensamiento. Esta especie de ósmosis general ha recibido alguna atención en lo concerniente a la «filosofía natural». Por lo que respecta a las ciencias humanas, parece evidente en algunos casos, como la filosofía de la historia, pero con frecuencia permanece desconocida o desapercibida, como en el caso de lo económico. En cuanto a la relación entre lo político y lo económico, parece que uno *u* otro predominan en una escuela de pensamiento determinada: así lo político en el Mercantilismo, lo económico en la filosofía marxista de la historia. Resaltemos el detalle de que el predominio es de naturaleza diferente en uno y otro caso: en el mercantilismo se trata aún de una relación jerárquica, la economía es un medio para la prosperidad y la fuerza del Estado; en el marxismo se trata de una primacía que se da por así decirlo en la naturaleza, estando dotada la «infraestructura» —dígase a veces lo que se diga— de una eficacia causal preeminente; la transición de una preeminencia relativa a las normas a una primacía relativa a los hechos está de acuerdo con el desarrollo moderno.

No hay nada más claro que la polémica de Locke contra Filmer en el primero de los *Dos tratados de gobierno.* Cuando Filmer plantea que Adán fue el primer monarca patriarcal, postula una continuidad entre la autoridad del padre en la familia y la del rey en la sociedad, e implica al mismo tiempo toda una visión del orden social en la que podemos aislar los siguientes componentes: 1) se carga al acento en la sociedad o el grupo, como un todo construido sobre la subordinación: el rey o padre reina por delegación del señor último, el Creador; 2) esta idea de subordinación se aplica no sólo a los hombres sino también a todos los seres terrestres, a los que Dios volvió a poner explícitamente bajo el imperio del hombre (Adán, o de manera más definida, se nos dice, Noé). Dicho de otro modo, Filmer interpreta el reinado prescrito de Adán sobre las criaturas como algo que se extiende igualmente a los hombres y a los no-hombres, y éste es uno de los puntos en que

---

[1] Lo que sigue reproduce en parte, con algunas abreviaturas y cambios menores, una conferencia publicada anteriormente por el Royal Anthropological Institute, Londres, al que doy las gracias aquí por su permiso (DUMONT, 1917 *a*). Tenemos la suerte de tener a nuestra disposición la edición crítica de los *Dos Tratados* de Locke publicada por Peter Laslett, que ha renovado la historia del texto y a cuya introducción sustancial recurriré (LOCKE, 1963). Designo por I y II los Tratados primero y segundo.

Locke la emprende vivamente con Filmer por su interpretación de la Biblia. Quizás hablar de «reinado» peque de oscuro; lo que quiero decir es que la relación con los animales y las cosas se piensa según el modelo de la relación frente a los hombres inferiores o súbditos. Pienso que esto representa una visión tradicional en la que lo económico no se distingue por sí mismo en el interior de lo político (o más bien de lo político-económico) caracterizado por la subordinación. En otros términos, la subordinación se reconoce como natural y necesaria, como un principio cardinal que trasciende la distinción entre lo humano y lo no-humano y engloba relaciones entre las que nosotros distinguiríamos.

En contraste con el tradicionalismo de Filmer, la innovación de Locke se nos aparece con claridad: se arroja por la borda la subordinación, y con ella el lazo que mantenía entre las relaciones entre hombres y las relaciones entre hombres y criaturas inferiores: se establece, se institucionaliza una ruptura entre las dos categorías. Entre hombres y no-hombres se trata de un asunto de propiedad: Dios ha dado la tierra a la especie humana para que se la apropie, y de manera homóloga el hombre es, en el segundo Tratado, la obra y la propiedad de Dios. En cuanto a los hombres no hay entre ellos diferencia inherente, no hay jerarquía: todos son libres e iguales a los ojos de Dios, y ello tanto más cuanto que toda diferencia de estatuto entre ellos tendería a coincidir con una propiedad del uno sobre el otro.

> ...no se puede suponer la existencia de una *Subordinación* cualquiera entre nosotros, que nos autorizaría a destruirnos los unos a los otros, como si hubiéramos sido hechos para utilizarnos mutuamente, al modo cómo las criaturas de rango inferior han sido hechas para nosotros (Locke, 1963, II, § 6, líneas 18-21).

Hay que añadir que, como alguna forma de subordinación es empíricamente necesaria en la sociedad política, tal subordinación no puede construirse más que sobre el consentimiento unánime de los miembros que la constituyen. La Ley de Naturaleza de Locke presenta esencialmente un orden del mundo en tres estratos: Dios, los hombres, las criaturas inferiores, en el que la igualdad caracteriza el estrato humano y en el que la relación entre un estrato superior y otro inferior tiende a pensarse como «propiedad». Como muestra el notabilísimo pasaje que he citado, este orden es muy simplificado, empobrecido y endurecido en comparación con las jerarquías celestes y terrestres de antaño; está centrado en la solidificación y unificación de la especie humana opuesta al resto de la naturaleza o de los seres terrestres, es decir en un dualismo del hombre contra la naturaleza garantizado por la referencia última al Creador.

Insistamos en el aspecto global de la transformación (que ésta sea o no enteramente una invención de Locke es secundario): en lo que concierne a la vida social y política en general, una visión holista centrada en la subordinación y englobadora de lo que nosotros llamamos fenómenos económicos ha sido reemplazada por una visión centrada en la propiedad –es decir en el individuo y en lo económico– y que reduce lo político a un añadido ontológicamente marginal, a construir por los hombres según sus luces. Esta es una fórmula incompleta, unilateral. Puede decirse al contrario que lo político ha sido elevado del estatuto de lo simplemente dado al estatuto de lo libremente combinado y querido. Naturalmente, esta fórmula moderna es ella misma a su vez gravemente insuficiente si no se la completa con la ayuda de la precedente.

No hace falta insistir sobre la importancia histórica del acontecimiento, pero es oportuno un comentario sobre el vocabulario: la naturaleza exacta del acontecimiento permanece oculta mientras persistamos en comparar simplemente las «teorías políticas» de Filmer y de Locke, pues el acontecimiento consiste en un cambio radical en la esencia misma de lo «político». Si lo definimos por la subordinación, entonces nos es preciso reconocer que la subordinación está presente ontológicamente en Filmer mientras que es ontológicamente negada y sólo está presente *empíricamente* en Locke, cuyo móvil principal era destruir el absolutismo, esa «enfermedad francesa» (cf. Laslett en Locke, 1963: 75 ss., 113). En este sentido, no podemos llamar «política» ni la teoría general de Locke ni incluso la parte restringida de esa teoría que concierne al «gobierno»: está claro que su extensión y su sentido son completamente diferentes de aquello que aspira a reemplazar. Si adoptamos la visión opuesta y definimos lo político desde el ángulo individualista –y como partimos de nosotros mismos es eso lo que hacemos en nuestros días la mayor parte de las veces– entonces es claro que no podemos incluir representaciones como las de Filmer más que a fuerza de reduccionismo sociocéntrico. Y lo que se aplica a Filmer se aplica naturalmente *a fortiori* a las sociedades tradicionales o «primitivas». Comparativamente, la teoría moderna aparece más bien como una tentativa para evitar el reconocimiento de la subordinación como principio fundamental, a la vez que produce sintéticamente un ersatz con fines empíricos, lo que Locke llama un «Magistrado». Hablar de «política» en general y sin tener en cuenta esta diferencia, es construir un puente imaginario sobre un abismo. Para circunscribir este abismo nos es preciso levantar el plano de la configuración completa de las ideas y valores. Por el momento nos ocupamos sólo de la relación en-

tre lo que se llama vagamente «político» y «económico»: mientras que la subordinación engloba lo que nosostros llamamos fenómenos económicos, la propiedad impone la construcción artificial de un sistema político a partir de átomos individuales. ¿Parece extraña tal proposición? No es más que la medida del hecho de que en nuestro universo atomizado todo cae hecho pedazos[2].

Cabe aducir una objeción contra la conclusión a la que acabo de llegar. He tratado la «propiedad» como una categoría económica, y sin embargo no sería difícil mostrar con ayuda de numerosos pasajes que la propiedad es algo muy diferente, una cosa mucho más amplia, en todo caso, de lo que mi interpretación parece suponer. Bienvenida sea la ocasión para considerar más detenidamente el concepto de «propiedad» en Locke.

Nadie negará que la propiedad es crucial en la teoría política de Locke, ni que ha aportado una innovación haciéndola remontarse por así decirlo desde el estado de naturaleza y fundándola, en principio al menos, en el trabajo. Los desarrollos subsiguientes de esta innovación en la teoría económica obran a favor de mi interpretación[3]. Macpherson ha llamado recientemente a la teoría de Locke «individualismo posesivo», y ha insistido con razón en la importancia del segundo estadio del desarrollo de la propiedad de Locke, cuando, aún en el estado de naturaleza, la invención de la moneda suprime las limitaciones iniciales del derecho de propiedad y permite una acumulación ilimitada no sólo de moneda sino también de tierras (Macpherson, 1952).

Macpherson escribe que Locke trasladó al estado de naturaleza concepciones de su propia época mezclándolas con otras más antiguas, esencialmente medievales. Resulta reveladora una mirada sobre la transición. Cuando Locke introduce la propiedad como derivada de la apropiación necesaria por el individuo de todo lo que obtiene de la naturaleza en tanto que ésta ha sido entregada a la humanidad en común

---

[2] Comparemos a Locke y Hobbles acerca de este punto: como he dicho más arriba Locke negó la subordinación al nivel ontológico y la reintrodujo a nivel empírico. A primera vista Hobbes insiste mucho más en la subordinación, y sin embargo hay un paralelismo: en *Leviathan* el hombre no es naturalmente social, es decir que la subordinación no es ya «natural», pero ello sirve para hacerla más radical y para asegurarla como algo *artificial*, deliberadamente querido.

[3] Schumpeter se niega a ver una estrecha continuidad entre la teoría de la propiedad de Locke, que la fundamenta en el trabajo, y la teoría del valor basado en el trabajo de Adam SMITH (1954, p. 120). Reconsideraremos la cuestión a propósito de Adam SMITH (pp. 122 ss.).

para su uso inmediato, nos recuerda a un papa el siglo XIV explicando a los monjes franciscanos que la sopa o el queso que comen es en virtud de ello su propiedad y que deben por tanto reconocerse propietarios de las riquezas de que disponen para su mantenimiento; y nos acordamos además del antepasado nominalista de Locke, Guillermo de Ockham, objetando en esa ocasión que una cosa es el uso y otra muy distinta la propiedad en tanto que sancionada por la ley positiva (Dumont, 1965, pp. 20-21, nn. 7, 11). Asimismo, las limitaciones que Locke reconoce al derecho primitivo de apropiación parecen hallarse en continuidad con el holismo de la justicia y la sabiduría medievales. Esencialmente ese derecho debe orientarse hacia las necesidades sociales en general o, lo que viene a ser lo mismo en este caso, hacia la preservación de todos los individuos por igual. No es ya éste el caso cuando, en su segunda etapa, Locke justifica la acumulación ilimitada, que el orden político debía más tarde garantizar. Pero ya en el primer estadio, observamos que fundar la propiedad en el *trabajo* del individuo, y no ya en sus *necesidades,* es típicamente moderno[4], y que todo lo que está de acuerdo con las ideas medievales aparece aquí únicamente en forma de *limitaciones* (a suprimir más tarde por completo) aportadas a esta definición individualista.

De la misma manera, y cualquiera que sea la significación precisa asignada a la palabra «propiedad», cuando la justicia se deriva de la propiedad nos encontramos evidentemente en las antípodas del pensamiento medieval. La concepción de la justicia como algo que nace, no ya de la idea del todo y de las relaciones ordenadas en el interior del todo, sino más bien del individuo bajo el aspecto que sea es completamente moderna. Esta innovación viene de Hobbes, y debía ser aceptada por Hume, de suerte que merece ser llamada inglesa. Hace falta mucha imaginación para llamar a tal sistema colectivista antes que individualista (Kendall, 1965). Esta equivocación no puede surgir más que si se concentra la atención en los aspectos políticos formales, y se pierde de vista lo que constituye sin ninguna duda su fundamento.

Pero volvamos a nuestra dificultad. La palabra «propiedad» tiene casi siempre en Locke una significación muy amplia: «la vida, la liber-

---

[4] Basar un derecho en las necesidades de la persona procede de una idea de justicia social o distributiva; basarlo en el trabajo de la persona procede de una idea del individuo como una entidad contenida en sí misma, metasocial. En los dos casos podemos hablar de un derecho, pero el derecho remite respectivamente a un principio social o a un principio individual. Cf. la nota de Laslett sobre II, § 28 (LOCKE, 1963).

tad y los bienes» *(estate)*. Así, los hombres entran en sociedad para «la *preservación* mutua de sus vidas, libertades y bienes, lo que llamo con el nombre general de *propiedad*» (II, § 123). O aún (II, § 173): «Por *propiedad* hay que entender aquí, como en otros lugares, la propiedad que los hombres tienen tanto de sus personas como de sus bienes.» Remito a los justos comentarios de Peter Laslett sobre este uso que parece haber sido frecuente y «normal» en el siglo XVII, y que al mismo tiempo es claramente importante y funcional en el propio Locke (Laslett, en Locke, 1963, Introducción, p. 115-117; notas de I, § 90, II, § 27, § 87). Pero fundar la propiedad de bienes en el trabajo, es precisamente derivar un título a cosas exteriores de lo que de modo más evidente y real pertenece al individuo, su cuerpo y su esfuerzo; en otros términos, es sacar provecho del sentido más amplio de la «propiedad» para establecer su sentido restringido (propiedad de bienes), lo que equivale de nuevo a derivar una relación jurídica entre un hombre y unas cosas, no de necesidades del orden social, sino de una propiedad intrínseca del hombre como individuo. Este es únicamente un aspecto del concepto, pero creo que es un aspecto importante. Tomando prestada la formulación de Laslett: lo que el hombre puede alienar le pertenece en apariencia con más seguridad si se lo confunde con lo que *no puede* alienar.

Macpherson discute en detalle no sólo la teoría del derecho de propiedad de Locke, sino también las concepciones de los Levellers sobre el derecho de voto y la libertad, y el paralelo es luminoso. Dice en una nota:

> Los Levellers hablaban de tener una propiedad *en* una cosa, queriendo decir un derecho de utilizar, de gozar de, de excluir a otras personas de, y de disponer de, esa cosa. Así podían hablar de una propiedad en una tierra, en un bien inmueble, en un derecho al comercio, en el derecho de voto, o en la propia persona del sujeto (Macpherson, 1962, p. 143, n.º 3)[5].

Son dignos de destacar dos puntos: se excluye a los asalariados y los mendigos del derecho de voto por la razón de que no son independientes, sino que están «incluidos en sus amos» (*ibíd.*, p. 145); además los hombres son libres en tanto que propietarios de sí mismos, es decir en particular de su cuerpo y de su trabajo. (La diferencia con los Independientes sobre este punto es ciertamente importante, pero no nos ocupará aquí.) Parafraseando: ser independiente, no estar «incluido» en nadie, y estar precavido contra los ataques o intrusiones de

[5] Véase en general MACPHERSON, 1962, Cap. III y V; también p. 153; (breves notas en DUMONT 1965, pp. 37-38).

cualquiera, es ser capaz de disponer de sí mismo sin intervención del exterior, es decir, indiferentemente, ser libre o ser el propietario de sí mismo –cuerpo, trabajo, y todo lo demás–. Según Macpherson, los Levellers conciben «la propiedad como el hecho de ser propietario de su propia persona y de sus propias capacidades». Estamos muy cerca de Locke, y quisiera señalar un aspecto particular del paralelismo: la concepción del derecho de voto de los Levellers nos da una clave por lo que concierne a qué se opone su concepción de la libertad y de la propiedad: los asalariados no son independientes, están «incluidos en sus amos». Cualquiera que sea el alcance práctico de la expresión, supongo que «incluidos» significa aquí esencialmente lo que yo llamo «englobados»: estas gentes no son independientes porque están aprisionadas en una relación jerárquica, y la libertad, o propiedad de sí mismo, emerge precisamente en contradicción con esa situación. Tenemos así en la noción de inclusión de alguien en su amo el equivalente, en relación a la propiedad o a la libertad, de la subordinación en Locke[6].

Volviendo a Locke, creo que esta discusión de la «propiedad» no invalida la visión que yo proponía, pero conduce a expresarla con más precisión: la «propiedad» no es aquí una categoría económica pura y simple, es una categoría económica *in statu nascendi,* antes de que el cordón umbilical se haya roto. Lo esencial es esto: con la propiedad, algo que es exclusivo del individuo se sitúa en el centro de un dominio gobernado hasta entonces por consideraciones holistas, jerárquicas.

Aquí abandonamos a Macpherson: la posesión no es un accidente histórico pasajero de un fenómeno permanente que se llamaría individualismo; por el contrario, el individualismo levanta cabeza bajo el aspecto de la posesión o de la propiedad, abate todo lo que quedaba de sumisión de hecho y de jerarquía ideal en la sociedad, y se instala él mismo en el trono así vaciado. No tengo necesidad de insistir: lo económico como categoría mayor representa la cumbre del individualismo y, como tal, tiende a ser supremo en nuestro universo.

M. Raymond Polin concluyó que Locke había realizado una síntesis original de moral y política (Polin, 1960); esta verdad parcial hay que

[6] El propio Locke escribe de manera bastante similar: «La mayoría tiene derecho a actuar y concluir *(sic)* el resto» (II, § 95, ver también § 96), cf. *Oxford Shorter Dictionary* s. vv.

combinarla con nuestro reconocimiento de la relación entre lo económico y lo político, y creo que no nos equivocaremos mucho si decimos que en Locke lo político como tal se reduce a ser un *añadido a la moralidad y a lo económico.* La moralidad y lo económico suministran en la Ley de Naturaleza el fundamento sobre el que la sociedad política debe construirse. Naturalmente puede invertirse el enfoque diciendo que, mientras que la moralidad y lo económico son simplemente dados (en la naturaleza), la «sociedad» es libremente ordenada por el hombre. Pero la libertad del hombre consiste aquí en obedecer a la Ley de Naturaleza.

He señalado la desaparición de la subordinación como principio social; es la obligación moral la que en gran medida la reemplaza. Quiero decir que las dos tienen la misma función en lo concerniente al individuo empírico, pues evidentemente es la obligación moral la que impide a la libertad degenerar en simple licencia. Tenemos aquí un enfoque del mecanismo de la transformación que Locke nos expone, o al menos una perspectiva sociológica sobre esa transformación. Cuando decimos que la subordinación es funcionalmente reemplazada por la obligación moral, hacemos alusión a un procedimiento para comparar los valores holistas y los valores individualistas; de alguna manera, la moralidad debe suministrar un equivalente del orden social: puede considerársela desde este ángulo como una interiorización de valores directamente sociales. Un proceso de este tipo se ha dado –y se da aún– a lo largo de la transformación moderna, y en lo concerniente a Locke pienso que el conjunto de su filosofía, tanto general como política, confirma este punto de vista. De este modo, la «felicidad verdadera y sólida» que la criatura libre y racional debe preferir, es finalmente el orden humano (o lo que queda del orden cósmico) *tal y como se le aparece al individuo, el cual no puede por menos de pensar en el lenguaje del hedonismo*[7].

Consideremos el acto de constitución de la sociedad civil o política: individuos que vivían en el estado de naturaleza se juntan y se ponen de acuerdo para unirse y constituir un poder, un «juez en la tierra», abandonando y reuniendo en él los poderes que en el estado de natu-

---

[7] La expresión «hedonismo», y una buena parte de la discusión que sigue al texto, la pone en cuestión o vuelve arcaica un importante artículo desconocido por mí en el momento en que escribía y amablemente comunicado por el propio autor en 1973 (AARSLEFF 1969). El profesor AARSLEFF presenta en él un ataque profusamente documentado contra varias tesis de la literatura reciente que yo había considerado dignas de tener en cuenta. Concluye que no hay discordancia ni discontinuidad entre los *Dos tratados* y el *Ensayo* en lo concerniente a la Ley de Naturaleza, ni una evolución notable entre los primeros ensayos y las obras posteriores –sino únicamente progreso y acabamiento, sin que

raleza tenían el uno sobre el otro. Está claro que ése es sólo un lado de la medalla, la cara de los derechos, y que hay un revés, el de los deberes, en el que la obligación ante el «juez común» se deriva de una obligación preexistente. En otros términos, sólo puede haber subordinación de hecho porque había ya obligación. (¿Obligación frente a quién? ¿De los unos para con los otros o ante Dios?)

Si bien es fácil en suma ver cómo el enfoque lockeano de la moralidad subyace a su política y la hace posible, resulta más difícil captar completamente la articulación entre la religión en general y lo político. Omito aquí una discusión preliminar, que sería demasiado larga, sobre la relación entre moralidad y religión[8].

Se puede considerar un punto particular: la cuestión de la relación entre Dios y la Ley de Naturaleza, también llamada «regla de la moral». Peter Laslett ha insistido, en lo concerniente a la Ley de Naturaleza, en la particularísima relación existente entre la obra política de Locke (los *Dos tratados*) y el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* filosófico o epistemológico. En los *Dos tratados,* encontramos la existencia de la Ley de Naturaleza «afirmada suavemente» y dada por establecida. Pero si nos volvemos hacia el *Ensayo* para la demostración, nos veremos enormenente decepcionados, pues la Ley de Naturaleza está prác-

---

se registre finalmente en Locke conflicto alguno entre la ley divina, el placer y el pesar, y la racionalidad de la moral. Si se admite todo ello, se sigue que era inútil por mi parte mencionar la visión de otros autores sobre tales desacuerdos y dificultades, y, lo que es más importante, que quizá Locke no debiera ser considerado, como yo lo he hecho, como un deísta, sino como un cristiano. Por otra parte mi conclusión principal, que la religión juega un indispensable papel en la teoría de Locke, sólo saldría reforzada. Esa es una de las razones por las que he decidido no modificar mi texto. Hay otras. Brevemente: el estudiante se halla siempre en una situación delicada cuando los especialistas no están de acuerdo entre ellos; a diferencia de los especialistas, el estudiante ocasional no puede mantener siempre el nivel de conocimientos y de percepción que con ayuda de aquéllos se esfuerza por alcanzar en el momento de escribir; por eso debe pensárselo dos veces antes de cambiar su texto si no está en situación de reconsiderar todo el estudio sin reparar en nuevos esfuerzos. La convergencia general de los enfoques de Polin y Aarsleff es ciertamente impresionante; no tengo nada sólido que oponer a Aarsleff; sólo un escrúpulo o una duda general: ¿era realmente Locke tan religioso como esa interpretación quiere? Aarsleff responderá a ésto que es la propaganda anti-lockiana del siglo XIX la que nos impulsa a verle como irreligioso o hipócrita (AARSLEFF, 1971). Queda sin embargo una duda, motivada quizá por una insuficiente familiaridad con la época (cf. n. 9).

[8] Desde una perspectiva comparativa, me parece difícil separar aquí la moralidad (subjetiva) de la religión; tiendo a considerarla más bien como una parte de la «religión en general» (cf. 1971 *a*, pp. 32-33). De manera un poco más amplia, Mauss observaba en alguna parte que tendríamos dificultades para distinguir la moral de la religión si la diferenciación no se hubiera producido en nuestra cultura.

ticamente ausente de esta obra. Laslett concluye que Locke dejó deliberadamente la cuestión en suspenso, lo cual crea una distancia entre su teoría política y su metafísica –distancia que puede haber sido muy provechosa para la primera–. Se contentó con tomar, en lo concerniente a la Ley de Naturaleza, una actitud (*stance*) que era suficiente –creo entender– para procurarle la atención benévola de sus contemporáneos (Laslett en Locke, 1963, pp. 90 ss.).

La crítica de Léo Strauss era más radical. En su opinión, Locke fue incapaz de cumplir la promesa de una teoría deductiva de la moral, y no pudo demostrar tampoco la existencia de una Ley de Naturaleza porque le faltaba, según la expresión de Polin, «una base teológica suficiente» (Strauss, 1953, cap. V *b;* Polin, 1960, 113 n.). El «prudente» Locke no se atrevió a atacar la creencia en Dios de sus contemporáneos, a la que encontraba de algún valor práctico, y sin embargo fue incapaz de asumirla en su provecho ofreciendo así una base sólida a su «regla de moral». Ciertamente Léo Strauss no siente simpatía por Locke. No reconstruye sus preocupaciones, y pasa por alto las diferencias de punto de vista e incluso de pensamiento entre sus diferentes escritos, pero sin embargo no se puede negar que algo de su crítica deja huella en el espíritu del lector.

Después de la crítica de Léo Strauss, Von Leyden publicó el texto latino y una traducción de los ocho *Ensayos sobre la Ley de Naturaleza* que datan del primer período de Locke en Christ Church (1660-1664), los cuales ofrecen precisamente la demostración de la que Strauss había juzgado incapaz a Locke. Sin embargo, como ha observado Laslett, esto no resuelve el problema planteado por textos y actitudes posteriores. Otros autores han mantenido (por ejemplo Gough, Polin) que Locke creía profunda y verdaderamente en Dios siendo al mismo tiempo todo lo latitudinarista que se pudiera desear y afirmando de manera sociniana que la revelación no contenía nada que fuera contrario a la razón. Polin defendió contra todos los críticos la coherencia de la filosofía política de Locke situando su centro esencialmente en el vínculo entre libertad y obligación moral, y siendo la existencia de Dios la garantía de todo ello en la medida en que garantizaba la coincidencia entre los órdenes racional y natural[9].

---

[9] LOCKE, 1954; GOUGH, 1950, p. 16, etc.; POLIN, 1960 cap. II, etc. Ciertamente la religión de Locke plantea una cuestión al antropólogo: cuando el acento pasa de la fe a la razón podemos preguntarnos si hemos abandonado la religión, en el sentido corriente del término, por la filosofía: estamos al menos ante una etapa importante en la transi-

¿Cuál es el problema para nosotros? No se trata de saber si Locke creía sinceramente en Dios o fingía simplemente hacerlo para hablar a sus contemporáneos con el efecto deseado, pues en ambos casos se supone un vínculo entre la religión y las ideas de Locke, bien sea al nivel del individuo Locke o al del público de sus lectores en la Inglaterra y la Europa de la época. Además, si mantenemos el espíritu atento a nuestra investigación sobre la concepción de Locke sobre la propiedad, comprenderemos mejor que sólo una religión reducida al deismo podía servir de base a un tal «individualismo posesivo». La cuestión se centra más bien en el grado de necesidad de la asociación entre la religión y lo demás, en lo que la religión aporta al asunto, en el trueque que aquí se opera entre la religión y la consideración especial de «la sociedad civil y política». Hay cercanos paralelos estoicos a muchas declaraciones de Locke (Polin), y podría pensarse que la religión cristiana no era en él un ingrediente necesario. Sin embargo, los estoicos no hacían planes de sociedades políticas. Quizás haya dos claves en nuestro problema. La primera se halla en la historia general de la especulación, política o de otro tipo: en todos los campos la consideración especial, política, se emancipó gradualmente de la consideración general y normativa, la religión. A este respecto, el papel jugado en Locke por la moralidad marca una transición, puesto que apenas cabe duda de que su noción del individuo como ser moral está estrechamente ligada a su religión, al menos en el punto de partida (en los Ensayos de los años 1660).

El segundo indicio se halla en la evolución de Locke tal y como

---

ción de la religión de grupo a la religión individual. Reemplazar a nivel global (como yo proponía, 1971*a*) la consideración de la religión por la de la configuración de los valores últimos nos ayuda a no pasar por alto la continuidad del proceso, pero no nos ayuda a describir sus etapas. Más ampliamente la cuestión estriba en la naturaleza o el lugar del deismo, de la «religión natural», un problema tan vasto que resulta un tanto complicado y que no se puede tratar aquí. Veo una clave en la afirmación de Sir Leslie Stephen según la cual no hay diferencia esencial en la argumentación de los deistas y de sus oponentes (STEPEHEN, 1962): en cierto sentido todos los autores de entonces son deistas. Concluyo que el aspecto de grupo de la región, que era consciente, no ha desaparecido por completo, sino que se ha convertido en puramente empírico. En efecto, si decido someter los asuntos de religión al juicio de mi razón, dejo ciertamente de remitirme conscientemente al grupo o de comulgar con él. Pero lo que de hecho ocurre es que mi manera de pensar no se funde pura y simplemente con la de todos los otros miembros de la universal comunidad de espíritus libres, y tampoco es completamente diferente de la de mis vecinos y contemporáneos. De la misma manera, en nuestro tiempo hay menos distancia que la que ambos imaginan entre el ateo y el creyente pertencientes a un medio dado, y para empezar tenemos quizá que formular lo que tienen en común.

Von Leyden la establece mediante la comparación entre sus primeros ensayos y las obras posteriores hasta 1690. El desarrollo del hedonismo, rechazado al principio, se impone claramente. Ello refuerza la importancia de las recompensas y los castigos en la otra vida, pues de otro modo se pondría en cuestión la coincidencia entre el placer y el bien, el sufrimiento y el mal. Poco puede extrañar que más tarde, en el Ensayo sobre el carácter razonable del cristianismo, Locke haya confesado que la razón había fracasado en su tarea mayor (Laslett, en Locke, 1963, p. 101): se había encerrado en un círculo, no había sido capaz de ofrecer la teoría deductiva de la moral abstracta que había prometido –ni había consentido alrededor de 1690 en publicar sus primeros *Ensayos sobre la ley natural,* por más que continuara utilizando materiales de estos ensayos (Von Leyden, en Locke, 1954, p. 60 ss.; Laslett, en Locke, 1963, pp. 92 ss.). Esta evolución que terminó en fracaso –un fracaso que, dicho sea de paso, honra más al filósofo que muchos «éxitos»– parece poner de relieve que para él el sostén de la religión era aún indispensable para su política individualista. Se puede llegar a la misma conclusión de otra manera. Como Von Leyden ha insistido con razón, Locke pasa con facilidad de proposiciones de hecho a las proposiciones normativas correspondientes. Ahora bien, ésto sólo puede comprenderse si se recuerda que el individuo se nos presenta al mismo tiempo que la especie en el interior de una teleología fundada en la voluntad de Dios: se considera *al individuo en relación con Dios.* En otros términos, el vínculo entre moralidad y religión asegura la *obligación* moral.

Este último rasgo corresponde a un aspecto de la propia política de Locke. W. Kendall se ha atravido a invertir la visión más habitual que sobre Locke se tiene, afirmando que en política era más bien un colectivista que un «individualista», y que merece ser considerado con toda justeza como el padre de la «teoría metafísica del Estado» (1965).

Pienso que en realidad lo que ocurre es que Locke ha añadido como complemento a su ideología individualista una buena dosis de empirismo. Resulta ejemplar a este respecto el argumento relativo al principio según el cual la mayoría sale victoriosa en las decisiones: en la práctica el sistema no puede funcionar eficazmente sin el principio mayoritario *(majority-rule);* se supone por consiguiente que el contrato original de sociedad implicaba el principio mayoritario. No se hace el menor intento de mostrar que el principio mayoritario se ajusta a un fundamento individualista. Ante todo, se supone que debe existir un sistema capaz de funcionar que responda a las condiciones ideológicas plantea-

das. Dicho de otro modo, la ideología recibe como suplemento una afirmación arbitraria, un acto de fe, que puede considerarse también como una proposición derivada de la experiencia. Se aprecia una cierta huella de holismo en el trasfondo de la afirmación, ciertamente infrecuente, de la voluntad común como «voluntad una» (II, § 212; también 214, 222); corresponderá a Rousseau el intento de justificar ideológicamente el procedimiento con su doctrina de la voluntad general. Parece obvio que un procedimiento tan sumario, la afirmación implícita de que el sistema tal y como ha sido prescrito debe ser capaz de funcionar, se apoya en la teología, es decir, en última instancia, en la fe.

Locke se conformó con introducir su principio ideológico o normativo fundamental con objeto de destruir la subordinación y fundar el orden político en el consentimiento. Para completar o corregir el cuadro, pudo aquí o allá remitirse a lo empírico, es decir abrir subrepticiamente las puertas al holismo o a la religión.

De modo similar pero más directamente, la moralidad se apoya sobre la fe para ofrecer un sustituto al holismo en la especie humana en tanto que portador de obligación moral. Esto constituirá mi último punto. Kendall observa de nuevo que en el estado de naturaleza de Locke los derechos no son inherentes al individuo como tal, sino al individuo-en-relación-con-los-otros, concluyendo que ello presupone una especie de comunidad (es decir, en mi lenguaje, alguna forma de holismo) (1965, p. 69)[10]. Lo cual sólo en parte es cierto. Kendall tiene razón cuando insiste en la reciprocidad de derecho y deberes en el estado de naturaleza. Pero relación no significa comunidad. Entre las diferentes significaciones de la palabra «sociedad» en Locke, hay una que viene de los Estoicos y designa a la especie humana como la sociedad ideal de todos los hombres abstractamente considerados:

> ...él y ... la especie humana son una comunidad... Y si no fuera por la corrupción y el carácter vicioso de hombres degenerados, no habría ninguna necesidad... para los hombres de separarse de esta comunidad amplia y natural y... de unirse en asociaciones más pequeñas y divididas (Locke, II, § 128).

Naturalmente, para nosotros esto no es una sociedad, pero es en esta sedicente «Sociedad», y no en modo alguno en una comunidad concreta, en la que la estructura recíproca de derechos y deberes es

[10] Kendall cree ver un juego malabar cuando lo que en el estado de naturaleza constituía el deber se convierte en la sociedad en derecho a castigar (1965, p. 78); Polin es más perspicaz: da cuenta del cambio a partir de la paradoja inherente a la libertad (POLIN, 1960, pp. 44, 101).

concebida. Lo que Kendall no llega a comprender –ni mucho otros con él– es que el individuo es un ser moral y como tal caracterizado *tanto por relaciones exteriores como por cualidades interiores.* Se halla *en relación* con Dios y con sus congéneres, y gracias a la relación con Dios la relación abstracta entre miembros de la especie puede actuar como sustituto de los vínculos que caracterizaban a una comunidad. En la historia subsiguiente, al menos a nivel del sentido común, el individuo se emancipó –una vez más– de esa estructura que aún le constreñía, pero ésa es otra historia. Sugiero que, para Locke, sólo fue posible concebir la sociedad como una yuxtaposición de individuos abstractos porque podía sustituir los vínculos concretos de la sociedad por la moralidad en cuanto capaz de aglutinar a esos individuos en la especie humana bajo la mirada de Dios.

En otros términos, sugiero que en este caso la sustitución del hombre como ser social por el hombre como individuo fue posible porque el cristianismo garantizaba al individuo en cuanto ser *moral.* De este modo se hacía posible la transición de un orden social holista a un sistema político edificado por consentimiento como una superestructura sobre un fundamento económico ontológicamente dado.

Se puede objetar que esta formulación condensada dinamiza e historiza indebidamente la configuración de ideas propia de los *Dos tratados.* Y en efecto, considero que la polémica contra Filmer marca una «transición», una línea de separación entre el holismo del pasado y el individualismo del futuro. Mejor dicho, la exposición de Locke remite al conflicto entre dos ideologías que predominaron, antes de él la primera y después la segunda. No es necesario suponer ni que esta transición haya aparecido aquí por vez primera, ni que Locke expresó algo que de alguna manera ocupaba los espíritus de sus contemporáneos. La configuración presente en Locke aparece como significativa en el contexto del desarrollo de las ideas, tal y como en gran medida la venimos suponiendo hasta ahora y lo que sigue confirmará en cierto grado. En otros términos, su significación para la ideología moderna en general aparecerá mejor más adelante, especialmente en relación con Adam Smith. Y sin embargo, me atrevo a esperar que un lector reflexivo tenga ya algún sentimiento de la pertinencia de esta configuración a partir de lo que llevamos dicho y de su conocimiento general de ideas más recientes.

El aspecto quizá más revelador de esta configuración, es que en ella lo económico no se yuxtapone simplemente a lo político, sino que le es jerárquicamente superior, de suerte que encontramos aquí ya un pa-

ralelo de la noción marxista de infraestructura/superestructura que no se obtiene a partir de la observación sino que procede de la coherencia interna de la ideología. En nuestra formulación –aún hipotética en el estadio actual– lo que rige esta jerarquía es la constricción ideológica de la transición del holismo (primacía de las relaciones entre hombres) al individualismo (primacía de la relación del hombre con las cosas, o sea en este caso de la propiedad). Dicho aún de otro modo, todo ocurre como si la emancipación de la dimensión económica con relación a lo político correspondiera a ese cambio de primacía, un cambio que equivale, en un lenguaje posterior, a ver la infraestructura como instancia rectora de la superestructura.

5
LA *FABULA DE LAS ABEJAS* DE MANDEVILLE: LO ECONÓMICO Y LA MORALIDAD

La necesidad, para la afirmación independiente de la dimensión económica, de su emancipación de lo político, aparece clara con sólo tener en cuenta el punto de partida, que la muestra embutida en lo político. Menos evidente resulta, y sólo se hace patente a la luz del producto final del proceso, *La riqueza de las naciones,* que un cambio del mismo tipo haya tenido también que producirse en relación a la moralidad. A decir verdad, hablar de una emancipación es aquí demasiado simple: es simultáneamente excesivo e insuficiente, pues en este caso la relación es más sutil. Hay ciertamente emancipación por lo que se refiere *al curso general y común de la moralidad,* pero va acompañada por la noción de que la acción económica está por sí misma orientada hacia el bien, que posee *un carácter moral que le es especial;* en virtud de ese carácter especial se le permite escapar a la forma general del juicio moral. En suma, habría sólo una especialización de la moral, o con más exactitud: lo económico sólo consigue escapar a las trabas de la moralidad general asumiendo en sí mismo un carácter normativo propio.

Puede ilustrarse este punto anticipándonos a lo que sigue (p. 96): Adam Smith no es únicamente el autor de la *Riqueza* sino también de la *Teoría de los sentimientos morales.* Para él, en oposición a la esfera general de los «sentimientos morales» fundada en la *simpatía,* la actividad económica es la única actividad del hombre en la que sólo se precisa egoísmo: al perseguir únicamente sus intereses particulares los hombres están trabajando sin quererlo por el bien común; así entra en acción la famosa «Mano invisible». En esta doctrina de la armonía natural de intereses, como la ha llamado Elie Halévy, la moralidad es suplantada por esa esfera particular de actividad. ¿Qué enseña en efecto

la moralidad, sino que el egoísmo debe subordinarse a fines superiores? La Mano invisible de Adam Smith cumple aquí una función que ha sido poco señalada. Es como si Dios nos dijera: «Hijo mío, en esto no temas transgredir aparentemente mis mandamientos. He dispuesto todo de tal manera que puedes justificadamente prescindir de la moralidad en este caso particular.»

Ya antes aludí a la relación del rasgo en cuestión con las constricciones ideológicas que debe necesariamente conllevar toda tentativa de aislar una visión especial de los fenómenos sociales en general, es decir con el juicio de valor que al menos implícitamente debe fundarla (p. 50); sin duda el estudio de los *Tratados* de Locke ha revelado ya un tal juicio, pero eso no es más que una parte del asunto. Si de Hobbes y Locke nos volvemos hacia Adam Smith y sus sucesores, nos llama la atención una notable diferencia entre la especulación política y la consideración económica. En la especulación política, a partir de Hobbes, la gran fuerza motriz es el artificialismo, la idea de que sólo podemos conocer lo que nosotros hacemos o, en Locke, únicamente las ideas de nuestro espíritu. En el interior de tal perspectiva las normas se hallan presentes desde el principio de una u otra forma, y esto mismo es válido para toda especulación fundada en el derecho natural. La consideración económica se constituirá mucho más como una ciencia natural, estudiándose en ella lo que ocurre en el mundo exterior como un fenómeno natural. Representará así una remisión de las normas a los hechos, y al resultar imposible tal remisión es claro que lo económico tendrá que hacer intervenir sus propias normas *especiales* de una u otra forma (bien sea a partir de su propia versión del derecho natural, o bien como algo que nace inmediatamente de los hechos: la «armonía natural»). La deducción y la inducción se hallan ambas presentes tanto en Adam Smith como en Hume, pero es característico el crecimiento del empirismo frente al artificialismo. Como el artificialismo constituye sin ninguna duda uno de los ejes mayores de la ideología moderna, el contraste es interesante.

Se puede objetar que después de todo la misma remisión de las normas a los hechos estaba ya presente en el nacimiento de la política a partir de la religión, con Maquiavelo y la «razón de Estado». Pero en Hobbes el hecho maquiavélico se convirtió en norma. En cuanto a Montesquieu, que no era tampoco un «artificialista», no se encuentra en el primer plano de la especulación política en esa época y en el medio que nos interesa; su influencia se sitúa más al nivel de una especie de sociología histórica, como ocurre con Ferguson.

Los aspectos que acabo de esbozar no agotan ciertamente la cuestión de la relación particular entre lo económico y la moralidad. Si algún secreto queda, no hay testigo más idóneo para revelarlo que Mandeville, que subtituló su *Fábula de las abejas:* «Vicios privados, beneficios públicos».

Se admite por lo general que el tema central de Adam Smith, la idea de que el egoísmo (*self-love:* «amor a sí mismo) trabaja para el bien común, proviene de Mandeville. En su introducción a su edición de la *riqueza* (Smith, 1904) Edwin Cannan ha insistido en este punto y ha presentado buenas razones para suponer que Adam Smith tuvo conocimiento de Mandeville cuando aún era alumno de Hutcheson en Glasgow. Mandeville reducía al egoísmo todos los motivos de la acción humana e identificaba el egoísmo con el vicio; Hutcheson tenía mucho interés en refutarlo y debe haber hablado repetidamente de él en sus cursos. Cuando Adam Smith, en la *Teoría de los sentimientos morales,* rechaza a su vez el «sistema licencioso» de Mandeville, añade algo revelador: «pero por destructivo que este sistema pueda aparecer, nunca hubiera podido imponérsele a tanta gente... si en algunos aspectos no se hubiera acercado a la verdad...» (Smith, 1963, p. 555). En este pasaje Adam Smith no dice en qué aspectos, pero toda la *Riqueza* es una respuesta a la cuestión: Mandeville tenía razón en lo concerniente al lugar del egoísmo en los fenómenos económicos. En verdad, si recordamos el importante papel que la «benevolencia» jugaba en la teoría moral de Hutcheson, un famoso pasaje de la *Riqueza* citado por Cannan se parece mucho a un rechazo de Hutcheson en nombre de Mandeville: «No esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino de su preocupación por su propio interés» (I, II; 1904, p. 16).

Nos vemos pues así, por lo que se refiere al origen del postulado central de *La riqueza de las naciones,* remitidos de Adam Smith a Mandeville; y hay en ello algo más que un detalle de historia literaria, pues, como vamos a ver, el problema de la relación entre lo económico y la moralidad había sido planteado de manera aguda, incluso explosiva por Mandeville a comienzos de siglo.

Bernard de Mandeville, nacido en los Países Bajos, se había establecido en Londres como médico. En 1705 publicó una sátira de seis peniques en verso titulada *La colmena rezongona, o los golfos convertidos en honrados (The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest).* Este poema en versos irregulares se convirtió en todo un libro tras la adición de Observaciones y otras piezas en dos ediciones sucesivas (1714, 1723) con

el título: *La fábula de las abejas, o vicios privados, beneficios públicos* (edición crítica de F.B. Kaye: Mandeville, 1924[1]. El subtítulo resume el argumento del poema: una colmena, espejo de la sociedad humana vive en la corrupción y la prosperidad. Experimenta una cierta nostalgia de la virtud, e implora para recuperarla. Cuando se accede al ruego, tiene lugar una extraordinaria transformación: con el vicio desaparecen actividad y prosperidad, reemplazadas por la inactividad, la pobreza y el tedio, en una población muy reducida. La edición de 1723 fue el punto de partida de un escándalo que el propio Mandeville atribuyó a la inclusión en esta edición de un Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad que desacreditaba la buena conciencia, el humanitarismo barato de sus patrones. Sea como fuere, se sucedieron las refutaciones, el libro se convirtió en objeto de execración, y fue conocido por todo el mundo de la Europa instruida, como se ve por el hecho de que todos los moralistas han hecho referencia a él (cf. el repertorio de Kaye, *ibíd.*) Al margen de las Observaciones y del Ensayo ya mencionado, el libro contenía una breve «Indagación sobre el origen de la virtud moral» que seguía inmediatamente al poema y, al final, una «Investigación sobre la naturaleza de la sociedad» en la que Mandeville exponía sus concepciones oponiéndolas a las de Shaftesbury. Una defensa del libro fue añadida tras haber sido condenado por el Gran Jurado del Middlesex y haber constituido el objeto «de una carta injuriosa». En 1729 apareció por separado una «segunda parte» del libro que contenía seis diálogos muy ingeniosamente combinados como una defensa y un desarrollo de la tesis y que presentan, quizá en parte por esa razón, un neto deslizamiento en la acentuación de los temas.

El primer volumen mismo, la *Fábula* propiamente dicha, presenta ya un cierto desplazamiento de terreno en relación al poema inicial, *La colmena rezongona*. Un editor reciente lo ha señalado (Mandeville, 1970, pp. 19 ss.): no sólo se introducen nuevos temas, sino que las Observaciones, que ostensiblemente hacen referencia, como notas muy desarrolladas, a pasajes del poema, actúan al mismo tiempo como suplemento de la Indagación sobre la virtud moral que las precede. Además, de la trilogía de vicios que se presentaban en el poema como

---

[1] El presente capítulo apareció, en una versión inglesa anterior a la presente, en *Información sobre las ciencias sociales*, 14-1 (1975), pp. 35-52. Hay últimamente signos de una cierta recrudescencia del interés por Mandeville. Ha aparecido una traducción francesa de la edición de 1714 debida a L. y P. Carrive (Bernard MANDEVILLE, *La Fable des Abeilles, ou les vices privés font le bien public*, París, Vrin, 1974).

las causas de la prosperidad y la grandeza, a saber «el engaño, el lujo y el orgullo» (1924, p. 23, verso 7), el engaño sólo se conserva finalmente como uno de los «inconvenientes» que acompañan a un comercio activo, como el barro en las calles de Londres. Unicamente el lujo y, fundamentalmente, el orgullo mantienen su estatuto de causas eficientes. El lugar del orgullo *(pride)* se justifica en la «Indagación sobre la virtud», que lleva a efecto dos cosas notables desde nuestro punto de vista. En primer lugar, separa absolutamente la moralidad de la religión. A estos efectos, Mandeville observa que en diferentes sociedades se encuentra una moralidad medianamente constante –tal y como él la define– al mismo tiempo que las religiones más diversas o más aberrantes. De hecho toma el ejemplo de la Roma antigua. En segundo lugar, la Indagación presenta la tesis de que la moralidad –es decir la definición de la virtud y del vicio– ha sido inventada por «los moralistas y los filósofos de todas las épocas» o por «políticos sagaces» con objeto de hacer sociables a los hombres sometiendo sus otras pasiones a la más inveterada y la más poderosa de entre ellas: el orgullo, que hace que los hombres anhelen recibir la alabanza («la respiración del hombre, la moneda aérea de la alabanza») y evitar la vergüenza.

Creo que encontramos aquí, expresado en el lenguaje del tiempo, un reconocimiento de la naturaleza social o función social de la moralidad, siempre que no olvidemos al mismo tiempo que para Mandeville –como para Hobbes– el *hombre se da* en el estado pre-social *como un individuo,* y como un individuo provisto de todos los mecanismos pasionales que Mandeville podía observar entre los Londinenses de su tiempo, incluyendo sin duda un alto desarrollo del orgullo. Más tarde, Rousseau considerará este desarrollo del orgullo –el «amor propio»– como una consecuencia del desarrollo de la civilización[2]. En lo que precede insisto en la restricción –que el hombre se da fundamentalmente como un individuo–, porque me parece que ha sido dejada de lado por un autor al que por lo demás debemos mucho por su inteligencia y su tratamiento sensible de un tema muy próximo al nuestro; me refiero a J. H. Tufts en su libro breve, pero importante, sobre el individuo y la sociedad en los moralistas ingleses (Tufts, 1904). Tufts encuentra en la literatura un progreso en el reconocimiento de la naturaleza social, o de los aspectos sociales, del hombre. En Mandeville ve «lo Moral resuelto en puramente Social» y, más ampliamente, «el

---

[2] Véanse las observaciones de A.O. Lovejoy en MANDEVILLE, 1924, vol. II, pp. 451-453. Lovejoy ve en Mandeville un precursor de la psicología social.

individuo como un producto de fuerzas sociales y económicas» (1904, pp. 14 ss.), lo cual, en mi opinión, sólo es cierto en un sentido limitado, como veremos cada vez más claro a continuación.

El último texto contenido en la *Fábula*, el panfleto contra Shaftesbury sobre la naturaleza de la sociedad muestra por sí sólo en su argumento que para Mandeville el individuo es lógicamente anterior a la sociedad: allí donde Shaftesbury parte del todo, Mandeville lo hace del elemento. Constituye una indicación en cuanto a la actitud personal de Mandeville, frecuentemente ambigüa por otra parte, el hecho de que Shaftesbury sea el único autor hacia el que profesa una hostilidad categórica: el racionalista optimista, platonizante –sin hablar del pastor rigorista– es su enemigo por excelencia. Es cierto que hacía ya doce años que había muerto Shaftesbury cuando Mandeville escribe: «El lector atento... percibirá pronto que no puede haber dos sistemas más opuestos que el de Monseñor y el mío» (1924, I, p. 329). Y de nuevo:

> Este noble autor... se imagina que, al estar hecho el hombre para la sociedad, debe nacer con una tierna afección hacia el todo del que es una parte, y con una inclinación a la búsqueda del bienestar de ese todo... Sus nociones son, lo confieso, generosas y refinadas, un gran cumplido a la especie humana... ¡Lástima que no sean verdaderas! No adelantaría esto si no hubiera ya demostrado casi en cada página de este Tratado que su solidez la contradice nuestra experiencia cotidiana (*ibid.*,pp. 323-324).

Y en conclusión:

> ...me precio de haber demostrado que ni las cualidades amables y las tiernas afecciones que son naturales al hombre, ni las virtudes reales que es capaz de adquirir por la razón y la auto-renuncia, constituyen el fundamento de la sociedad; que por el contrario, lo que llamamos el Mal en este mundo, tanto moral como natural, es el gran principio que hace de nosotros criaturas sociales, la base sólida, la vida y el sostén de todos los tratos y ocupaciones sin excepción (*ibid.*, p. 369).

Para prevenir un malentendido, hay que añadir que no todos los vicios son beneficios públicos, y que un vicio no es automáticamente benéfico: se precisa la «manipulación astuta de un político hábil» (última línea, cf. la Moral del poema), y la idea es más bien que todos «los beneficios se basan en acciones fundamentales viciosas» (Kaye en Mandeville, 1924, vol. I, p. LXXVI). Se observará que Mandeville desarrolla aquí obstinadamente la tesis del poema: el mal es fundamental no sólo para la prosperidad social, sino también para la existencia misma de la sociedad. «Demuestro que el carácter sociable del hombre nace únicamente de estas dos cosas, a saber la multiplicidad de sus de-

seos, y la oposición continua con que topa en sus esfuerzos por satisfacerlos», es decir el mal moral (las imperfecciones del hombre, sus pasiones y necesidades) y el mal natural (los obstáculos encontrados por parte de una naturaleza intratable). En otros términos, por una parte el hombre es sociable gracias a aquellas de sus cualidades que se juzgan negativamente, bien desde un punto de vista moral estricto como los vicios, bien, como las necesidades, desde un punto de vista moral amplio que ve en ellas imperfecciones, incomodidades (*uneasinesses* como habría dicho Locke); por otra parte, el hombre se ve forzado a la sociedad por el mundo exterior que acumula los obstáculos al «quehacer de la auto-preservación». Se utiliza aquí en suma una connotación muy amplia del «mal» para efectuar una transición desde la tesis del poema: que el orgullo y el lujo son económicamente útiles, a la nueva tesis: «zambulléndose hasta el origen» de la sociedad, Mandeville ha encontrado que la satisfacción de las necesidades materiales del hombre es la única razón por la que los hombres viven en sociedad. Es preciso recordar este punto, pues la noción juega, si no me equivoco, un papel clave en la ideología moderna: las relaciones entre hombres y cosas –las necesidades materiales– son primarias, las relaciones entre hombres –la sociedad–, secundarias.

La tesis se confirma en el segundo volumen de la *Fábula*, en el que el origen y desarrollo gradual de la sociedad humana constituyen el tema mayor. Las tres etapas principales son: la asociación forzada de los hombres para protegerse contra las bestias salvajes, su asociación para protegerse los unos de los otros, y la invención de la escritura, esencial al establecimiento de leyes[3]. Mandeville atribuye este desarrollo en su mayor parte al amejoramiento lento, gradual, de una generación tras otra, a la «labor conjunta de varias épocas» (II, 321-322, etc.) ayudada por la plasticidad de cuerpo y espíritu de los niños y por la doble tendencia de los hombres, enraizada en la familia, a reverenciar (como hijos) y a dominar (como padres). Este carácter gradual no está destinado únicamente a reemplazar las innovaciones de los grandes hombres por el producto de un proceso social anónimo, sino también a salvar la discontinuidad entre la vida animal y la vida humana y la que hay entre los hombres como individuos y los hombres como seres

[3] Las tres etapas son consideradas por F.B. Kaye (MANDEVILLE, 1904, I, p. LXV nota) que añade como otras causas de la evolución de la sociedad: la división del trabajo, el desarrollo de la lengua, la invención de instrumentos y de la moneda.

sociales, subrayada de manera nada confortable por la existencia de la lengua.

Lo que es más importante, Mandeville insiste, contra Shaftesbury, en concebir la sociedad no «como un rebaño de vacas o de corderos» aglutinados por «la afección natural por su especie o el gusto de la compañía» sino como un «cuerpo político» bajo un gobierno (1924, I, p. 347). El pasaje relaciona este rasgo con la psicología de Mandeville, y recuerda a Hobbes en todos los detalles salvo en uno: bajo el gobierno el hombre «se ha convertido en una criatura disciplinada, que puede hallar sus propios fines trabajando para otros». Mandeville introduce así la actividad económica, la división del trabajo, en un cuadro social caracterizado por la subordinación. (En esto Mandeville no será seguido.) De este modo «cada miembro se somete al servicio del conjunto, y una astuta manipulación les hace actuar a todos como uno solo».

El hombre no es naturalmente social, sino sólo educable (*teachable*, capaz de aprender). Hace falta que aprenda la sociabilidad de la sociedad misma, a lo largo de los tiempos. (En este sentido Tufts tiene razón.) Dado el egoísmo profundo y universal de los hombres, esta educación implica la hipocresía (I, p. 349). Desde el principio Mandeville proclamaba que «las nociones imaginarias según las cuales los hombres pueden ser virtuosos sin autorrenuncia son una puerta abierta a la hipocresía...» (I, p. 331) y continuaba sugiriendo que Shaftesbury se engañaba a sí mismo: creía ser espontáneamente virtuoso cuando de hecho era sólo de una «naturaleza tranquila e indolente».

Mandeville no es probablemente un analista económico destacable, y Schumpeter sólo le menciona de pasada. Con arreglo a una discusión detallada del comercio con Turquía es claro que, como muchos mercantilistas, está a favor de un comercio *más libre*, y no del libre comercio puro y simple (I, Rem. L). Sin embargo, Kaye distingue lo que llama una «anticipación neta» del *laisser-faire*. Siempre que «nadie se mezcle en ello», se establecería espontáneamente un equilibrio sobre un punto: «En el conjunto de todas las naciones, las diferentes gradaciones humanas deben guardar una cierta proporción los unos respecto a los otros, en lo que concierne a los números...» (Kaye en Mandeville 1924, I, p. CXXXIX, según II, p. 353). Lo que encuentro aquí más destable es la combinación del nivel internacional de la consideración con la noción poco habitual y vaga de una proporción numérica de las «diferentes gradaciones humanas»: hemos visto que algunos mercantilistas habían llegado a la noción de un equilibrio automático en la cir-

culación de moneda en el comercio internacional. Nos topamos aquí con algo más abstracto y más general, y me siento tentado a tomar el pasaje como la afirmación, no ya de una teoría particular del *laisser-faire*, cuanto del principio ideológico subyacente, algo así como el *ideologema* del libre comercio si puedo aventurar el término, o sea que «debe haber algún tipo de orden universal espontáneo». Esto es tanto más notable por cuanto hemos visto que en general Mandeville reconocía plenamente la necesidad del gobierno y de la subordinación para cada sociedad. Naturalmente la afirmación es un simple corolario de la armonía de intereses en general, pero el hecho de despreciar las fronteras nacionales en un aspecto que sólo indirectamente está ligado al comercio internacional representa en apariencia una abstracción de orden ideológico.

En conjunción con sus preocupaciones morales, o antimorales, Mandeville tenía una concepción muy simplificada de las fuerzas motrices de la economía. Para él, el consumo rige todo lo demás: hemos visto la diversidad de necesidades en la raíz de la sociedad, y el lujo es una bendición porque impulsa hacia adelante la producción de bienes. La demanda crea la oferta, y así la demanda de trabajo crea el trabajador, del mismo modo que según otros autores la cantidad de víveres disponibles crea la población para consumirlos. Es lo que Kaye llama la *«makework fallacy»*, es decir el sofisma de la creación de trabajo: el gran incendio de Londres no fue un mal puro y simple, pues ha creado trabajo para muchos artesanos. Nadie se muestra menos preocupado por la inversión o el ahorro que Mandeville. En base a la interdependencia universal de los opuestos, el avaro acumula para que el pródigo pueda disipar mejor y más útilmente. La hostilidad se dirige contra la frugalidad, una virtud de teólogos que conviene a una sociedad pequeña y estancada, pero no a una sociedad grande y próspera.

Sería quizás excesivo hablar de una teoría de la división del trabajo en Mandeville. Y sin embargo, se siente fascinado por el fenómeno, y cuando en el índice del segundo volumen menciona «el trabajo, la utilidad de dividirlo y subdividirlo», remite a un pasaje en el que puede leerse «dividir» como si significara la distinción de diferentes industrias, y «subdividir» como si significara la división del trabajo en el interior de cada industria. Kaye piensa que Adam Smith ha seguido aquí a Mandeville (Mandeville, 1924, p. CXXXIV), su cuadro de la fabricación de alfileres se anticipa en la *Fábula* con la fabricación de relojes –pero esta última está muy extendida, se encuentra en Petty, como Marx sabía, y en las *Consideraciones* de 1701, un hecho que resulta ten-

tador asociar con la predilección de los deístas por el Gran Relojero[4]. Mandeville cita ya el simple capote del campesino como algo que contiene un grado considerable de división del trabajo. En general Mandeville se complace en mostrar la vasta cadena de trabajadores de diversas profesiones que contribuyen a un producto dado o a una máquina como un barco de guerra, o que son inducidos a trabajar por un solo consumidor a poder ser falto de templanza: por ejemplo, un borracho.

Kaye tiene razón al localizar en su «filosofía individualista» el primer y principal legado de Mandeville a los economistas (p. CXL): considerar que las pasiones se hallan dispuestas de tal modo que «sus discordancias aparentes se armonizan para el bien público», representa un paso adelante en la emancipación del individuo. Podemos ahora volver a Adam Smith y ver de qué modo ha conseguido «reconciliar», como ha dicho Bonar (1927), a los dos enemigos inconciliables, Shaftesbury y Mandeville. Basta recordar que es también el autor de la *Teoría de los sentimientos morales,* anterior con mucho a la *Riqueza de las naciones.* En la esfera de la moralidad, el sujeto humano se convierte en ser social por obra de la «simpatía», lo cual supone una continuidad con Hutcheson y Shaftesbury, aún cuando para Smith la simpatía se componga en gran medida a la manera de Mandeville de elementos egoístas, y aunque reemplace lo que en Hutcheson era un predominio de las tendencias altruistas por el predominio de las tendencias egoístas. En la esfera de la economía por el contrario, lo que en nuestra jerga llamamos «socialización» de las acciones humanas se efectúa por un mecanismo automático, una propiedad no consciente que se identifica con la operación de la «Mano invisible». La esfera económica es el dominio particular en el que hay buenas razones para aflojar las riendas a la pasión predominante, el egoísmo, en forma de interés egoísta. Globalmente, Adam Smith ha diferenciado la acción económica en el interior de la acción humana en general como el tipo particular que escapa a la moralidad sin ser contraria a la moral en un sentido más amplio. Esto se produce con la *Riqueza* y no se había aún cumplido en las Lecciones de 1763, en las que, como Halévy muestra, los dos principios actúan según la cuestión de que se trate (1901-1904, I, p. 161). Sin embargo, el lugar de la *Riqueza* estaba indicado de antemano en los *Sentimientos morales,* por ejemplo cuando se dice que una relación social puede subsistir sin amor y sin afecto, fundada únicamente en la utili-

---

[4] Para Marx, cf. *Capital,* I, IV, XIV, 3, bien *Œuvres,* I, p. 883 (cf. también p. 896). Paraas *Consideraciones,* STEPHEN, 1962, II, p. 255. Cf. BONAR, 1927, p. 93 y nota.

dad o la justicia, como un «intercambio mercenario de buenos oficios con arreglo a una evaluación común»[5].

Hasta aquí no hemos considerado más que algunos aspectos de las concepciones de Mandeville. Es preciso ahora que vayamos al centro, al corazón de su argumento: «vicios privados, beneficios públicos». No hay duda en cuanto a lo que Mandeville dice de hecho, pero hay ambigüedad en cuanto a lo que querría que su lector concluyera, o en cuanto a lo que en último análisis él mismo piense, en cuanto a su proposición personal. Según Leslie Stephen:

> Ha recubierto una tesis muy justa y sana de numerosas paradojas brillantes en las que quizá sólo creía a medias... De hecho se opone radicalmente a las doctrinas ascéticas de los teólogos. Aceptad con toda sinceridad la doctrina del desprecio del mundo y su riqueza, y aquella otra según la cual todas las pasiones naturales son malas, y os encontraréis en el estado de salvajes desnudos por completo... Es perfectamente cierto que la visión industrial de la moralidad se opone vitalmente, en este punto, a la vieja visión teológica (1962, II, pp. 30-31).

Las refutaciones de hombres como Dennis, Law y Berkeley muestran que algunos contemporáneos vieron la moralidad tradicional en peligro. Selby-Bigge (1897, I, pp. XI ss.) ofrece una visión diferente que hasta cierto punto resulta bastante convincente: para él, Mandeville es un autor satírico, y no hay que pedirle a un satirista que sea completa ni especulativamente válido (p. XV). Su «recurso constante a la paradoja le permite chocar al máximo, al tiempo que en el trasfondo conserva algunos principios irreprochables a los que puede apelar en caso de necesidad» *(ibíd)*, y Mandeville lo hizo abundantemente en sus respuestas a los críticos; el satirista denuncia el falso pretexto, y ello implica su adhesión a un código. Sin duda, pero esta adhesión ¿es sincera o fingida? Seby-Bigge admite que es sincera, viéndose así llevado a dar la vuelta al argumento: cuando (Mandeville) plantea la odiosa tesis de los «vicios privados, beneficios públicos», su verdadera

---

[5] (*Moral sentiments*, II, II, III, *init.*; SMITH, 1963, p. 145-146). La relación entre los *Sentimientos morales* y la *Riqueza* ha sido discutida en una literatura a la que se alude en los dos únicos autores que he podido ver. Mi tema no está ausente de Viner, por más que él resalte otro aspecto (cf. texto, pp. 129-130). «No se cuenta con la simpatía» en la *Riqueza* (VINER, 1958, p. 226); a causa de la acción de la «distancia» y de distinto modo, los sentimientos, salvo la justicia, están ausentes de las relaciones económicas (VINER, 1972, pp. 80-82). Por el contrario Mac Fie (1967), que tiene muchas cosas que decir sobre otros puntos (el elemento racional en la simpatía, etc.) rehúsa hacer ninguna distinción entre los dos libros e implica así, si es que no lo afirma por completo (p. 128), que la simpatía está también en la base de la *Riqueza*. De hecho, ciertos pasajes que cita de los *Sentimientos morales* establecen en mi opinión lo contrario.

preocupación es mostrar lo contrario, es decir atacar «la complaciente convención que ve en la acumulación de la riqueza privada la cima de la virtud social». No hay razón alguna para suponer «un ataque tortuoso contra la ética ascética y teológica» (p. XVI). Esto parece ser una simplificación del argumento de Mandeville, su reducción a una sola dimensión. Selby-Bigge distingue entre el satirista y el escéptico, sin hablar del cínico, y hay amplias razones para encontrar en Mandeville, que es ante todo el discípulo de Pierre Bayle, cierto esceptismo: la interpretación es demasiado estrecha. Parece por ejemplo imposible afirmar que el tratamiento del lujo en Mandeville sea evidentemente irónico (p. XVI), pues está íntimamente ligado a su interés por la división del trabajo y por los fenómenos económicos en general.

Debemos mucho a F. B. Kaye por su edición crítica monumental de la *Fábula* y especialmente por su laboriosa colección de fuentes ciertas o posibles de Mandeville, pasajes paralelos en escritos anteriores, así como también por su catálogo de referencias a Mandeville en la literatura subsiguiente: ha contribuido con profusión a permitirnos captar de una ojeada el lugar de Mandeville en la historia de las ideas. Es obvio que la interpretación de un sabio que se ha sumergido de ese modo en el clima de Mandeville tiene un gran peso. ¿De qué lado —se pregunta— se inclinan las simpatías de Mandeville? Sin ninguna duda está con los empiristas contra los rigoristas. Sobre este punto los datos son abundantes. No hay que creerle simplemente cuando dice: «Si bien he mostrado la vía de la grandeza mundana, siempre he preferido sin duda la ruta que conduce a la virtud» (I, 231). Basta recordar su «insistencia en los aspectos animales de la vida» que expresa «una fe tan completa en la naturaleza que no siente ninguna necesidad de una creencia que le permita elevarse por encima de ella» (LV). El rigorismo no es natural en Mandeville, y sin embargo Kaye no cree que haya intentado conscientemente una reducción al absurdo: el rigorismo aparece de manera coherente en todos sus principales trabajos, «y parece haberse convertido en una parte de su espíritu». Finalmente, «acoplar de ese modo actitudes contradictorias» no es algo desconocido entre otros autores de la época.

Llegamos así a la conclusión de que no es fácil, y quizá tampoco apropiado, intentar extraer de la *Fábula* una teoría que sea a la vez coherente y la propia de Mandeville. Pisaremos terreno más sólido si tratamos de aprehender lo que ocurre en y por Mandeville, de situar su posición en la historia de las ideas. La inspección detallada de la literatura que Kaye realiza confirma la impresión del lector de que hay

poca originalidad en los temas de Mandeville si se los toma por separado. Ante todo es el discípulo de Pierre Bayle, el escéptico autor del *Diccionario histórico y crítico* —esa Biblia de las Luces—. Por medio de Bayle o directamente —en particular en los casos de La Rochefoucauld y Erasmo— Mandeville se impregnó de toda la psicología continental, y especialmente francesa. El esceptismo, el relativismo, el antirracionalismo hallaron en él un decidido partidario. Combina el sensualismo de Gassendi con el de Hobbes y Locke, y su acento hobbesiano sobre el egoísmo recibe la ayuda del escalpelo austero de jansenistas como Pascal y Pierre Nicole. Varios autores han notado esta confluencia de dos tradiciones nacionales, la psicología francesa y la filosofía y la economía política inglesas (North etc.) (Mandeville, 1924, II, pp. 446 ss.) que contribuye probablemente a vigorizar la desmitificación contenida en la *Fábula,* a volverla más efectiva. La originalidad de Mandeville radica en su manera de dar una fuerza masiva a contradicciones que se hallaban dispersas en la literatura de por lo menos dos países y que sus contemporáneos no ignoraban por completo. El las concentra por así decirlo en una contradicción única, la existente entre las pretensiones moralizantes y un comportamiento orientado hacia el proverbio material y las satisfacciones mundanas. Observemos este éxito de más cerca.

En primer lugar hemos observado en la Indagación sobre la virtud la separación entre moralidad y religión. La moralidad en su mecanismo esencial (las pasiones, el orgullo y la vergüenza en relación con la estima social) es común a civilizaciones que difieren profundamente en lo que concierne a la religión. La moralidad, en tanto que ligada a las condiciones universales de la vida social, es de este mundo; la religión no lo es, y por esa razón se prescinde de ella. Es digno de señalarse que ése es exactamente el efecto o el movimiento general de la crítica de Bayle, que consiste, según un historiador francés de la filosofía, en «privar de todo punto de apoyo en la naturaleza y en la razón humana a las tesis metafísicas y religiosas», de tal modo que:

> Las verdades metafísicas queden situadas tan alto que carezcan ya de todo interés humano: la vida religiosa, reducida a sí misma, separada de la vida racional y moral, aislada en su majestad, queda suspendida sin apoyo (Bréhier, 1960, pp. 308-309).

De este modo la religión se ve prácticamente expulsada, desalojada, y es destacable que ello acarree en Bayle una concepción concreta, histórica de la naturaleza humana y una visión sociológica del hombre. Así Bayle atribuye a Nihusius (s.v., Rem. H) esta reflexión «...¿de qué nos serviría abandonar la comunión que nos ha producido y nos ha

educado si, al dejarla, no haríamos más que cambiar de enfermedad?» *(ibíd.)* Se observa aquí el paralelismo entre Mandeville y su maestro.

Kaye llama «rigorismo» a la amalgama en Mandeville de dos corrientes contemporáneas, la visión ascética de la moralidad y su visión racionalista. De hecho, la fórmula más completa y formal de Mandeville es la siguiente: sólo son virtuosos los actos «por los cuales el hombre, contrariando el impulso de la naturaleza, busca el beneficio de los demás a la conquista de sus propias pasiones por una ambición racional de ser bueno» (I, 48-49). Al quedar definida la acción moral por su *motivo* (lo cual es naturalmente esencial), son tres las características que se identifican entre sí por oposición al egoísmo o a las pasiones en general: la auto-renuncia, la conformidad con la razón, y la orientación hacia el bien ajeno, o hacia el bien público. El tercer aspecto es importante, porque permitirá la transición de un punto de vista moral a un punto de vista «económico», tal y como está implicado en la expresión del subtítulo «beneficios públicos». Además, en el argumento de Mandeville se verá la norma moral en relación con la acción real, y hay en ello algo más que el punto de vista de un «satirista» como apunta Selby-Bigge, pues el acento se pondrá de modo muy definido sobre el hecho (y no sobre el ideal) de forma que, tras haber eliminado la religión como dijimos, este mundo terrestre (de hecho) se establecerá como un absoluto, y la moral misma será –paradójicamente– *juzgada* según sea más o menos realizada, según el grado de su correspondencia con las acciones reales de los hombres.

¿Cómo podemos hacer lógicamente explícito el argumento central?

Mandeville considera la relación entre las acciones de los hombres y el bien público desde dos perspectivas: desde un punto de vista moral, la relación con el bien público es normativa: una acción dada está orientada hacia el bien público si se adecúa a la regla moral. Pero la observación nos dice que de hecho nunca ocurre así; la acción no es nunca altruísta, sino siempre egoísta. El segundo punto de vista repara en las consecuencias que para el bien público tiene la acción tal y como es observada; aquí la observación nos dice que la acción tal como es, es decir la acción egoísta, sirve al bien público. Se siguen varias consecuencias que Mandeville tiende más bien a restringir que a explicitar por completo: 1) la pretensión de la moral es falsa en la medida en que de hecho no es mediante ella como se alcanza el bien público; 2) por lo general los preceptos morales no tienen influencia sobre la conducta por más que prescriban una acción no egoísta; 3) el bien público se realiza únicamente por una acción que no se orienta

(conscientemente) hacia él. *Ergo* el hombre no es social por naturaleza, pues sólo cuando no lo desea trabaja para el bien público; 4) por el contrario, a nivel fáctico, hay una armonía natural de intereses.

En conjunto, se expulsa a la moralidad de los quehaceres reales de los hombres como antes se había expulsado a la religión. Ya puede Mandeville protestar que él no ha intentado establecer el vicio en el lugar de la virtud: la moralidad se subjetiviza por completo, se ha cortado en dos la mezcla de subjetivo y objetivo que la caracterizaba. En cuanto al hecho de que *algunos* vicios, de hecho los crímenes, deban ser castigados por el gobierno, no es ya asunto de moralidad, sino de derecho.

Señalemos que para alcanzar este resultado, Mandeville por una parte ha llevado hasta el extremo el rigorismo moral negándose a admitir como virtuosa toda acción favorable al agente por poco que fuera, y por otra ha identificado la prosperidad económica con el bien público sin más ni más. En sí misma la tesis no es plausible: han tenido forzosamente que darse circunstancias particulares y una pasión muy especial en Mandeville para llevarle a formular tal tesis. Cabría de buena gana admitir que Mandeville, como discípulo de Bayle, se haya sentido profundamente transtornado y ofendido por el contraste entre el moralismo de conveniencia y la inmoralidad corriente en su medio; habría experimentado ese contraste como una hipocresía que se sintió llamado a desenmascarar. Al mismo tiempo, al volverse con una especie de alivio cínico hacia los aspectos más groseros de la vida, habría percibido un crecimiento vigoroso de los intereses materiales. De este modo, habría sido uno de los primeros observadores en percibir el optimismo del crecimiento económico y en expresarlo en el ideologema de la armonía natural de intereses. Su genialidad habría consistido en reunir las dos cosas de una manera satíricamente muy eficaz y superficialmente coherente[6].

---

[6] Jacob Viner ha escrito una introducción para la nueva edición de la *Lettre à Dion* de Mandeville (su respuesta a la crítica de Berkeley), reimpresa en VINER, 1958, pp. 332-342, que toca muchos puntos de la discusión de más arriba. La Carta presenta del modo más claro dos elementos del pensamiento de Mandeville: su «rigorismo» y el papel del Estado o del gobierno. Viner va más lejos que Kaye: sostiene que el rigorismo de Mandeville no era sincero y pone de relieve que el rigorismo se hallaba muy en declive en la época, constituyendo la *Fábula* «la única obra de importancia en ese período en la que, aunque sea con la punta de la lengua... (se propone) una norma ascética de comportamiento para uso general». (VINER, 1972, p. 59). En la Carta, Mandeville va muy lejos en la afirmación de la armonía artificial de intereses en contra de su armonía natural: «Sólo la gente estúpida imagina que el bien del todo va parejo con el bien de cada individuo.» Sin embargo la forma de esta proposición es tal que no contradice una afirmación moderada de la armonía natural (como la de más arriba p. 96).

Sea como fuere, es difícil escapar a la impresión de que estamos ante una cuestión crucial. Lo que entre los contemporáneos de Mandeville provocó un escándalo se nos aparece retrospectivamente como una transición crítica. Voy a intentar ahora exponer algunos de sus aspectos. El propio autor implica en su argumentación algunas equivalencias entre dos sistemas, el sistema moral y el sistema económico, que representan dos visiones del sistema social. En el sistema social de la moralidad, vemos a los sujetos o agentes interiorizar el orden social en forma de reglas morales, definiendo cada sujeto su conducta indirectamente por referencia a la sociedad entera. En el sistema económico por el contrario, cada sujeto define su conducta por referencia únicamente a su interés propio, y la sociedad no es ya más que el mecanismo –o la «Mano invisible»– por el que los intereses se armonizan, un mecanismo que al principio no es consciente pero que una vez descubierto, como en el caso de Mandeville, justificará la conducta egoísta, asocial, de cada uno. En otros términos, la transición de la moralidad tradicional a la ética utilitaria –cuando sea plenamente realizada– representará la expulsión de la única y última forma en que, en el mundo moderno, el todo social constreñía aún la conducta individual: el individuo es libre, sus últimas cadenas han caído. Una transición similar, la registrada entre la ley natural y la filosofía utilitarista, parece haber pasado más o menos inadvertida. Así, en la *Historia del análisis* Shumpeter supone una continuidad, y el utilitarismo lo ve simplemente como un desarrollo de la teoría del derecho natural. Este enfoque oculta en realidad un cambio muy serio. Sin ninguna duda la teoría del derecho natural ha servido grandemente a la emancipación del individuo: en efecto, en él las instituciones sociales y políticas son consideradas y discutidas por referencia a un estado ideal de naturaleza en el que los hombres se consideran como individuos, y la teoría consiste en intentar deducir los principios de la sociedad y de la política de las características del individuo así dado. Pero hay en la teoría del derecho natural, como en la moralidad tradicional, una referencia trascendente fundamentalmente *normativa* que desaparece en la filosofía utilitarista, y que es remplazada en ella por un criterio inmanente, empírico, a saber la máxima felicidad del mayor número.

Este es el tipo de transición que percibimos cuando vemos a Mandeville no hacer ya referencia a la moral, a la «sociedad» ideal del género humano, a la manera de Locke, sino a la sociedad concreta. A primera vista se tiene la impresión de una conquista sociológica, pero no hay nada de eso, pues la sociedad concreta se resuelve en su solo

aspecto económico (y el bien social se identifica con la prosperidad o el desarrollo económico). Y la sociedad se resuelve en economía porque únicamente se tiene en cuenta a individuos, es decir a hombres a quienes se les han arrancado todos sus caracteres sociales: la reducción de la sociedad a agentes individuales, que en el derecho natural era ideal y normativa, se admite aquí incluso a nivel de la *descripción* pura y simple de la vida social. ¿Quién puede decir que nada ha ocurrido, y que existe continuidad con los escolásticos medievales y su sano reconocimiento de la totalidad social?

Algo queda opaco en la transición que discutimos: una heterogeneidad entre el punto de vista moral y el punto de vista económico que no es sólo una cuestión de oposición entre lo real y lo ideal, y que podemos captar mejor observando que se trata de una transición de las relaciones entre hombres a las relaciones entre hombres y cosas; la moral regula las relaciones entre hombres, se hallen o no implicados los bienes, mientras que Mandeville se fija en la ganancia, la riqueza, la prosperidad material como el corazón de la vida social. Puede considerarse que la *Fábula,* y especialmente el poema mismo, tratan de cabo a rabo sobre este cambio de primacía: la moralidad conviene (quizás) a la sociedad pequeña y estancada de ayer, pero no a la sociedad grande y poderosa –la economía– de hoy. Veremos cómo Locke y Hume se ocuparon de idéntico desplazamiento a niveles diferentes. Es claro que se trata de un eje crucial en la transición de la ideología tradicional a la ideología moderna.

Pero es preciso que volvamos también a la cuestión de la relación entre norma y hecho. Hume se lamenta de la confusión que ha encontrado entre los dos puntos de vista «en todo sistema de moralidad que he encontrado hasta ahora» (*Treatise,* III, I, I, *in fine*). Nuestros contemporáneos se lamentan con frecuencia de la ausencia de esta distinción, en Hobbes o Locke por ejemplo; y disponemos de un excelente ensayo de Alasdair MacIntyre que muestra de modo convincente que Hume no afirmó que la transición era imposible sino únicamente que no debe pasar inadvertida o sin justificación, y que nos recuerda que la distinción absoluta bajo cuyo influjo nos encontramos fue obra de Kant (MacIntyre, 1971, cap. XIII, cf. también la importante conclusión pp. 123-124). ¿Dónde se sitúa Mandeville a este respecto? Hemos visto que, sobrepujando a Bayle, separaba la norma moral, al mismo tiempo que la religión, de la esfera de la vida real, preparando así sin duda alguna el camino a Kant. Al mismo tiempo, sin embargo, remite de la norma al hecho, y encuentra a este último nivel que ciertas ac-

ciones contrarias a la norma tienen resultados sociales satisfactorios. Justifica así indirectamente el egoísmo. No podemos decir que el egoísmo se convierta en la norma, pero si que la norma se sitúa en la prosperidad pública, es decir esencialmente en la relación entre hombres y cosas, en contradicción con la antigua norma que se refería a las relaciones entre hombres. En este punto Mandeville reintroduce subrepticiamente un salto inmediato del hecho a la norma: no se pregunta si la prosperidad, en sí misma y comparada al precio de la corrupción general, es una buena cosa, o si es suficiente como finalidad propuesta a la acción humana. Para justificar la transición, se podría identificar la prosperidad con la felicidad del mayor número, y establecer que esta felicidad es el fin moral. Eso es lo que hizo muy pronto Hutcheson, a pesar de su desacuerdo general con Mandeville, y más tarde, explícitamente y en el lenguaje del interés, Hume.

Podemos volver ahora a la afirmación de Tufts y apreciar con más precisión la verdad que contiene. Para empezar nos es preciso reconocer dos visiones de la sociedad en Mandeville: una visión contemporánea, en la que la sociedad se reduce de hecho a la economía, y una visión del origen o de los comienzos de la sociedad en la que, por más que todo el razonamiento se base en la psicología del hombre contemporáneo, hay un reconocimiento general y vago del hecho de que el hombre es lo que la sociedad hace de él. Este reconocimiento representa el apogeo del razonamiento abstracto de Mandeville, y aunque se le puede considerar un germen posible de desarrollos sociológicos futuros, no se le encuentra en la *Fábula* misma, sino sólo en el segundo volumen que representa un suplemento especulativo completamente distinto de la *Fábula,* y que como tal no jugó papel alguno, que sepamos al menos, en el impacto que ésta tuvo en los lectores contemporáneos. Es la otra visión, la visión contemporánea contenida en el primer volumen, la que constituye propiamente el mensaje de Mandeville, y las observaciones que siguen se limitarán a ella.

El logro de Mandeville es más complejo de lo que Tufts ha creído. Se pueden distinguir dos niveles, el uno descriptivo, el otro normativo. En el plano de los hechos, es claro que, en contraste con Hobbes por ejemplo, Mandeville admite la existencia de algo más allá y afuera de cada hombre particular, que puede llamarse por esa razón algo «social». Ese algo es el mecanismo por el que los intereses particulares se armonizan: un mecanismo –como en el caso de Hobbes, pero a un nivel no ya personal sino interpersonal, es decir no algo querido y pensado por los hombres, sino algo que existe con independencia de ellos:

la «sociedad» resulta ser así de la misma naturaleza que el mundo de los objetos naturales, una cosa no humana, o todo lo más una cosa que es humana sólo en la medida en que los seres humanos forman parte del mundo natural. Normativamente por el contrario el sujeto humano particular está emancipado de las constricciones morales o de la referencia al ideal estado de naturaleza, que eran los últimos restos en su conciencia de su dependencia respecto a algo más allá de sí mismo: se hace individuo, encarnación de la humanidad completa en sí. Para apreciar la importancia de la transición, basta recordar el papel central que desempeña la obligación moral en la teoría política de Locke (Es cierto que la obligación moral era en Locke un sustituto de la subordinación, mientras que Mandeville, en la línea de Hobbes, acepta la subordinación como socialmente necesaria: su teoría política desentona con su teoría económica.)

En otros términos, si bien podemos decir con Tufts que hay en Mandeville, y a través de todo el período, un creciente reconocimiento de la sociedad, debemos inmediatamente añadir que es un reconocimiento de la sociedad degradada, tomada no ya como un hecho de conciencia, sino como un hecho de la naturaleza física. Todo ocurre como si la supremacía del individuo se hubiera comprado a este precio: degradar las relaciones entre hombres al estatuto de hechos naturales brutos. Ello concuerda con la primacía de la relación con las cosas sobre la cual volveré. Concuerda también con la propensión de Mandeville a la trivialidad y la grosería, lo que Kaye llamaba su gusto por los «aspectos animales de la vida».

Nos enfrentamos de hecho a dos transiciones, una más estrecha y la otra más amplia. La primera consiste en la emancipación de lo económico respecto a la moralidad, y aquí hay que insistir en la observación ya hecha al comienzo de este capítulo. Si el terreno económico escapa a la supremacía general y a la jurisdicción de la moral, es gracias al reconocimiento del hecho de que posee un carácter moral propio: el mecanismo automático trabaja para el *bien* público. De este modo, como ha insistido Gunnar Myrdal, la referencia normativa quedará adherida a dicho terreno: a partir del momento en que apareciera que el mecanismo no funciona o que no funciona al servicio del bien, la moralidad general podría reafirmar su supremacía sobre el dominio económico y autorizar la intervención política. Como se ha visto (p. 50) esta situación crea un poderoso motivo para suponer la coherencia de tal dominio.

La transición más amplia a que nos enfrentamos es la que lleva de la filosofía racionalista a la filosofía utilitaria. Se parte del racionalismo

deductivo y normativo, de lo que yo llamaría el «complejo natural»: derecho natural, religión natural, moralidad natural (Shaftesbury). Se desemboca en el «radicalismo filosófico». Admitiendo con MacIntyre que en la tradición de Aristóteles la doctrina normativa está ligada a la observación de los hechos morales, podríamos empezar por decir que el siglo XVIII y el propio Mandeville han reajustado la norma a los hechos modificados, pero el cambio va más lejos: por una parte Kant vendrá a desligar completamente la norma del hecho, por la otra Bentham reducirá la moralidad a un cálculo de un tipo muy especial. Para apreciar las diferentes dimensiones del cambio, podemos intentar localizar a Mandeville en relación a algunos pensadores anteriores y posteriores a él.

En relación a Hobbes hay una gran continuidad, pero también una ruptura notable. La continuidad es evidente, bien sea en la concepción del hombre y su psicología, en el reconocimiento del gobierno o de la subordinación en la sociedad, e incluso en la teoría del origen artificial de la moral, que Selby-Bigge llama la peor especie del hobbismo; el *Leviathan* es mencionado más de una vez, si bien adquiere, como hemos señalado, una nueva dimensión, una dimensión económica. La ruptura radica en la sustitución completa de la deducción (aún presente en Locke) por el empirismo.

Lejos de decir que el hombre no puede conocer más que lo que hace, o, con Locke, lo que está en su espíritu, Mandeville remite de las normas a los hechos observados: allí donde Hobbes deduce la subordinación, Mandeville induce la armonía económica. Al contrario que en el artificialismo de Hobbes, y de Descartes, se nos invita a admitir la existencia en la sociedad humana de un automatismo involuntario, de un hecho natural.

La controversia contra Shaftesbury pone en evidencia el aspecto de Mandeville que produjo escándalo: el hedonismo o el eudemonismo, el placer o la felicidad como fines reales –si no explícitamente últimos–. La felicidad había sido hasta entonces de modo predominante la sanción natural de la ley moral, pero los protestantes habían tendido a separar las dos (MacIntyre). Mandeville profundiza el divorcio y emancipa el elemento subordinado. Pronto, el propio Hutcheson aceptará la felicidad como el fin moral, «la utilidad como un criterio de la virtud» (Stephen, 1962, II, p. 52) y en la tradición inglesa el principio utilitario alcanzará el predominio, mientras que Kant, con el imperativo categórico, reinstalará la moralidad cortándola definitivamente del dominio de los hechos. Debemos, con MacIntyre, tener cuidado: cuando

pensamos en la moralidad, pensamos en la moralidad subjetiva kantiana. Seamos justos con Mandeville: después de todo expresó en términos dramáticos esa separación entre bondad y felicidad que nos ha tocado en suerte, y que habría sido incomprensible para Platón.

Quizá sea en relación con Locke cómo la innovación de Mandeville se presente con mayor claridad. Mandeville sigue a Locke en muchas cosas. A pesar de todo su relativismo, no estaría lejos de proclamar con Locke el «carácter eterno e irrevocable del bien y del mal» (cf. II, 221-222); ello es notable pero no central. Más importante es el hecho de que Mandeville desarrolle el método empírico de Locke, y que como él tome el sentido moral no como primario y *sui generis*, sino como derivado. Pero Mandeville corta el nudo gordiano ante el que Locke se había detenido. En Locke coexistían el hedonismo[7], la voluntad de Dios como legislador, y la demostrabilidad deductiva, matemática, de la moral. Mandeville desglosa el hedonismo y la moralidad al tiempo que separa la moral de la religión. Da un carácter preciso al hedonismo estableciendo la primacía de la relación del hombre con los bienes sobre la relación entre los hombres– si no en principio, al menos en la vida real de una sociedad vasta y poderosa.

Alcanzamos aquí de nuevo lo que, en mi opinión, configura una continuidad mayor: Locke, Mandeville y Hume van en la misma dirección, Locke reemplazando la subordinación por la prosperidad (más la obligación) como principio de la sociedad, Mandeville promoviendo implícitamente la prosperidad material al estatuto de un fin moral, Hume encontrando en el interés común el cimiento de la obligación moral y, aún más directamente, haciendo de la propiedad y la justicia tal y como él la define el fundamento y el prototipo de la virtud social (*Treatise,* II, 11). En Hume la justicia debe su origen por una parte al egoísmo y a la generosidad limitada de los hombres, por la otra al hecho de que la naturaleza no provee a sus necesidades más que de manera limitada. No se puede plantear más brutalmente y más ingenuamente la primacía de las relaciones con las cosas sobre las relaciones entre hombres. Ese es el rasgo decisivo, el cambio en los valores que distingue la civilización moderna de todas las otras y que corresponde a la primacía del enfoque económico en nuestro universo ideológico. Este cambio es lo que Mandeville expresó –cualesquiera que hayan sido sus convicciones íntimas– para sus contemporáneos y también para nosotros, en *La fábula de las abejas, o vicios privados, beneficios públicos.*

---

7 Según Aarsleff, esto no es exacto, cf. más arriba cap. 4, nota 7.

6

LA RIQUEZA DE LAS NACIONES DE ADAM SMITH; LA TEORIA DEL VALOR-TRABAJO

La riqueza de las naciones contiene elementos o aspectos provenientes de Quesnay por una parte, de Mandeville y de Locke por la otra. El hecho se admite en suma, pero la manera en que esos elementos se hallan combinados en Adam Smith no es nada simple y ha recibido menos atención. La influencia de Quesnay es clara, pues se sitúa al nivel de la consideración económica propiamente dicha; el origen en Mandeville de algunas proposiciones fundamentales es seguro, y ello nos condujo más arriba a localizar la influencia de Mandeville en el punto de articulación entre la teoría general de la vida social de Adam Smith, tal como está contenida en su *Teoría de los sentimientos morales,* y su teoría particular de los fenómenos económicos, es decir *La riqueza de las naciones*. (Adam Smith tenía en preparación un tratado político en el que trabajó hasta su muerte.) El punto es fundamental, pero no volveremos sobre él, mientras que tendremos necesariamente que indagar por el lado de Locke cuando analicemos la teoría del valor de Adam Smith.

En mi opinión, la influencia de Locke es subestimada por Schumpeter, en virtud de su punto de vista estrictamente limitado, pues aquélla se sitúa al nivel meta-económico. Felizmente otros autores la han reconocido plenamente. Hasbach admitía que los fundamentos de la ley natural de Adam Smith eran los del Segundo *Tratado de gobierno* (1893, p. 761), e independientemente el uno del otro Halévy y Myrdal han llegado a una conclusión similar. Halévy ha insistido en la diferencia entre las teorías del valor de Pufendorf y de Hutcheson (utilidad y rareza) y la de Locke (trabajo) (1901-1904, I, pp. 173-175). A propósito de Locke añadía: «Su teoría del valor es al mismo tiempo e

indivisiblemente una teoría jurídica del derecho de propiedad.» De hecho, diga lo que diga Schumpeter, en Locke hay al menos el germen de una teoría del valor en esta proposición: «...es el *trabajo* el que en verdad *introduce la diferencia de valor* en todas las cosas» y en su suposición de que el trabajo constituye los 9/10 o quizá los 99/100 del valor de las mercancías (*Two Treatises*, II, § 40).

Halévy añadía: «Si Adam Smith sigue... la tradición de Locke, ¿no será porque obedece, conscientemente o no, a la misma preocupación (concerniente a la propiedad)?», e insistía sobre los aspectos normativos en Adam Smith. Myrdal ha subrayado el mismo punto; lo veremos en nuestro detallado estudio del texto de Adam Smith en el que aparecen algunos paralelos muy cercanos a Locke (cf. más adelante, Anexo, § *a, c*). Volviendo a la observación de Halévy, el hecho de que Adam Smith se haya alejado a este respecto de la visión tradicional y de su maestro Hutcheson para seguir a Locke es importante, pues Ricardo le iba a seguir los pasos, de suerte que puede decirse que Adam Smith dio aquí el primer paso en lo que Schumpeter llama el «rodeo ricardiano».

En lo que concierne al vínculo entre Quesnay y Adam Smith, estamos en terreno seguro, gracias sobre todo a tres autores: en primer lugar el editor de Smith, Edwin Cannan, pero también Marx y Schumpeter. Cannan ha publicado con arreglo al manuscrito de un estudiante las Lecciones de Adam Smith sobre «la justicia, la policía, la renta y las armas» de 1763, o sea trece años antes de la publicación de *La riqueza de las naciones* (Smith, 1896), en las que como el título indica –teniendo en cuenta el sentido muy amplio de la palabra «policía»– lo económico no ha sido aún desgajado del arte del hombre de Estado. Estas lecciones son preciosas para recomponer el progreso de las ideas de Smith. Un borrador mucho más tardío de la *Riqueza*, relativamente corto e incompleto, ha sido publicado más recientemente (Scott, 1937). Según el editor este borrador es anterior al viaje del autor al continente, donde encontró en particular a Quesnay y algunos de sus discípulos. Es posible de este modo medir de alguna manera el impacto de este encuentro sobre *La riqueza de las naciones* tal como quedó.

De hecho, desde antes del descubrimiento de las Lecciones, Cannan había lanzado la hipótesis de esta influencia en ciertos aspectos, en especial el esquema de distribución «inserto» por Smith en la mitad del sexto capítulo del primer libro (Cannan, *Historia*, 1898, pp. 186-188), y el texto de las Lecciones no hace sino confirmar y ampliar esta visión. En las introducciones de Cannan a las Lecciones (1896) y a la

Riqueza (1904, pp. XXIX ss.) encontramos así, junto a una concordancia precisa entre los dos textos, un reconocimiento claro de la manera en que el conocimiento de Quesnay y de su teoría ha entrado en la composición por Smith de la *Riqueza de las naciones*. La influencia es en verdad considerable[1].

Naturalmente ya antes se tenía una cierta idea de ello; la exposición del sistema fisiocrático o «sistema agrícola» en el libro IV (cap. IX) –a continuación de la exposición mucho más larga del «sistema comercial o mercantil»– bien caracterizada por Schumpeter (1954, p. 186) como «benévola y superior», pasajes aislados y a veces contradicciones resultantes, como observó Marx, de que Smith yuxtapone una teoría fisiocrática a la suya propia (por ejemplo II, 11, § 2: «la totalidad del producto anual de la tierra y del trabajo de cada país...»), la preocupación por la distinción entre el trabajo productivo y el trabajo improductivo (II, cap. III) heredada de Quesnay y que estaba destinada a tener larga vida[2], todo ello ponía de relieve, para Marx por ejemplo, el vínculo entre Quesnay y Smith.

Pero la comparación con las Lecciones aporta hechos más decisivos. Así en el plan mismo de la obra: al Libro I, que es esencialmente de la incumbencia de Smith y basa todo en el trabajo, le sigue el Libro II que trata del capital y que se parece mucho a un nuevo comienzo con, como ha observado Cannan, una introducción que ofrece una transición un tanto embrollada. Schumpeter explica (p. 565): Smith ha tomado prestada a Quesnay la concepción de una «economía de anticipos» –en oposición a una «economía de sincronización», su modelo global del proceso económico es quesnayano–. Ello se debe también a otro aspecto sobre el que Marx ha llamado la atención: la distinción neta entre la producción (el «producto anual» de Quesnay) y los otros aspectos del proceso (la «distribución») sobrevive a la transición de la tierra al trabajo como factor esencial en la «producción».

---

1 Se han recuperado otras versiones de las Lecciones de Adam Smith que no he podido ver) VINER, en *RAE* 1965). Me cuesta comprender la opinión opuesta, según la cual la influencia de Quesnay habría sido exagerada.

2 Cf. la larguísima discusión de Marx en *Mehrwert*. La necesidad de esta peligrosa distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo en una implicación del acento puesto en la producción como relación (particular) entre el hombre y las cosas. Un sirviente no produce. Hasta nuestros días la categoría de «servicios» se adjunta secundaria e ilógicamente a la categoría mayor y clara (en esa escuela de pensamiento) de «bienes». Es una relación jerárquica no reconocida como tal (cf. Anexo, pp. 233-234). Marx expresa claramente la situación inversa, cf. cita más arriba p. 218.

Tocamos aquí quizás el núcleo de la originalidad teórica de Adam Smith –que Schumpeter por su parte no reconoce–, el punto en que suelda conjuntamente un *modelo global* del proceso económico que viene de Quesnay –comprendida la dicotomía producción/distribución– y una visión de la «producción», quiero decir una teoría del valor basado en el trabajo, que en lo esencial viene de Locke[3] y que, como intentaré mostrar, manifiesta un *individualismo sin trabas* que Quesnay no conocía.

Aquí la búsqueda de lo que Marx llamó la «esencia de la riqueza» avanza un paso. Marx opuso los mercantilistas, que según él no reconocían más que «la esencia objetiva de la riqueza» (el dinero o el tesoro) a Adam Smith que descubrió en el trabajo su «esencia subjetiva», mientras que Quesnay, que había puesto el acento en la producción pero no había alcanzado el trabajo en sí mismo, el «trabajo abstracto», representaba una posición intermedia. Recogiéndolo de Engels, Marx llamó a Adam Smith el «Lutero de la economía política» (*Manuscritos de 1844*; cf. *Grundrisse*, Introd.). Naturalmente esto corresponde a un deslizamiento –un deslizamiento ontológico– del valor de uso (Quesnay) al valor de cambio (Smith). Reparemos sobre todo en que el movimiento que anima a todo el linaje, de Quesnay a Marx, es la búsqueda de la «esencia de la riqueza», de un factor único, de una entidad autosuficiente, de una «substancia», la «substancia del valor» como dice Marx más de una vez (por ejemplo en *Mehrwert*, I).

Además, la cuestión se refería menos a la riqueza que a su incremento, a la *creación* de riqueza. Esta creación de riqueza parecía pedir un agente *vivo*. En Quesnay fue la naturaleza y, a partir de Adam Smith, el hombre (Myrdal, 1953, pp. 72-74). La solución de Smith –el hombre individual como creador de valor– es por lo demás paralela a la insistencia de los deístas en Dios como creador (el Gran Arquitecto, Relojero, etc.), que no está ausente de sus *Sentimientos morales*.

A título hipotético me atrevería a atribuir a Quesnay una influencia suplementaria sobre la teoría del valor de Smith: la de un catalizador.

---

[3] El estudio textual (en Anexo) mostrará que la teoría, considerada con su contexto inmediato, depende del texto de Locke. Al decir sumariamente que «viene de Locke», entiendo que ni minimizo la originalidad de Adam Smith ni olvido cuán extendida se hallaba la idea general de que el trabajo es la fuente de la riqueza o constituye la riqueza. Al margen de Mandeville y otros (cf. Leslie STEPHEN, 1962, II, pp. 245, 253-254) debemos a Marx una preciosa referencia a Berkeley en *The Querist*, 1750, cuestión 38, que parece indicar que la idea era muy apreciada por los pensadores del período (MARX, *Mehrwert* [cf. cap. 7, nota 2] en alemán *Werke*, 26.I, p. 346; trad. fr. vol. IV, p. 44).

Esta teoría sólo en germen se halla presente en las Lecciones de 1763. No encuentro más que dos proposiciones: «En una nación salvaje cada cual goza del fruto total de su propio trabajo» (p. 162) y «...el trabajo, no el dinero, es la verdadera medida del valor» (p. 190, es uno de los escasos pasajes –¿el único?– en que la palabra «valor» aparece en este texto). Estas dos afirmaciones volverán a encontrarse en la elaborada construcción de la *Riqueza*. Además, por el lado negativo, la idea de «precio natural» se extiende aquí al trabajo en un pasaje (p. 176) que, en la medida que constituye la última palabra sobre el salario, contrasta fuertemente con el interés que manifiesta Smith por esta cuestión en la *Riqueza de las naciones*; prueba de ello es por ejemplo la larga encuesta empírica del Libro I cap. VIII. Incluso en el borrador más tardío está ausente la teoría del valor-trabajo. El hecho es tanto más sorprendente por cuanto que el desarrollo relativo a la división del trabajo figura en estos textos desde el principio, de acuerdo por lo demás con la tradición inglesa. Resulta tentador suponer que fue el encuentro con Quesnay lo que impulsó a Adam Smith, en virtud de su oposición a la teoría agrícola de Quesnay, a desarrollar sus atisbos de 1763 en una teoría articulada. En relación a Quesnay, Adam Smith opera una sustitución del valor de uso por el valor de cambio. Para Quesnay, la riqueza consiste esencialmente en los valores de uso que la naturaleza suministra para las necesidades del hombre. El trabajo debe ayudar a la naturaleza, pero es un punto secundario. Adam Smith despacha en algunas líneas el valor de uso (I, IV, *in fine*) y funda la riqueza en el valor de cambio creado por el trabajo. La noción se elabora partiendo del estado de naturaleza de Locke, como se verá en el estudio textual, en anexo.

Henos pues aquí, dada la dirección de nuestro interés, naturalmente atraídos –se diría que por una mano invisible– hacia la teoría del valor de Adam Smith. La cuestión es central también en cuanto a la relación entre Smith y los que iban a seguirle, pudiéndose así trazar una continuidad desde Locke a Marx por mediación de Smith y Ricardo. Es claro que esta continuidad se halla en estrecha relación con los valores fundamentales de estos autores, y como ha señalado Myrdal es sintomático el doble sentido de la palabra *valor*: he ahí pues una región en la que cristalizan por decirlo así los temas que nos interesan. Además, el asunto es muy problemático: Adam Smith ha sido acusado de incoherencia por sus propios adeptos, y no parece haber sido comprendido hasta ahora con la excepción, quizá parcial, de Marx. Este es pues un terreno privilegiado para poner a prueba nuestra marcha: to-

mando a Adam Smith completamente en serio, como lo hace el antropólogo con un buen informador, aceptando su preocupación como lo que es, ¿podemos, con la ayuda de nuestro pequeño equipo de herramientas, dar un sentido a un conjunto de proposiciones que han ejercido una gran influencia aun cuando pasaban por contradecirse unas a otras?

Otro incentivo reside en la fascinación ejercida sobre la mentalidad moderna por la teoría del valor como algo basado en la cantidad de trabajo. Se comprende fácilmente el fenómeno, si nos fijamos no en la teoría definitiva de Marx, sino en una forma marxista vulgar de la misma: que todas las mercancías, puesto que se intercambian una por otra en el mercado en ciertas proporciones, deben necesariamente contener una sola y misma *cosa* –un algo *social* por encima del mercado– en las mismas proporciones, esto es algo que se le antoja evidente a un espíritu acostumbrado a pensar en un lenguaje de sustancias y no en un lenguaje de relaciones. El hecho de que haya más valor al final del proceso de trabajo que al comienzo se comprende fácilmente como una «plus-valía» si se admite que el trabajo es una mercancía –la única mercancía– que puede producir un valor mayor que el suyo propio. El argumento es impermeable –y naturalmente la idea del hombre como un individuo que actúa de modo creador sobre una parte de su medio no disgusta nada al pensamiento individualista.

Resulta divertido señalar un paralelo antropológico inesperado en un elemento del ensayo clásico de Mauss sobre el don que Lévi-Strauss ha criticado (Mauss, 1950, pp. XXXVIII ss.). Mauss encuentra una noción maorí, el *hau*, una cualidad inherente a los objetos y que explicaría todas las obligaciones (de dar, de devolver, etc.) que ha observado en relación con el complejo intercambio de dones. El crítico observa que esta solución es falaciosa, en particular porque no hay ninguna ventaja en remitir un complejo de relaciones a una supuesta sustancia que no será nada distinto a la reificación o la hipóstasis de las relaciones mismas.

Antes de llegar a la teoría del valor-trabajo, es preciso que la sitúe en la *Riqueza* esbozando el lugar del trabajo en el primer libro de esta obra. El «trabajo» es el primer nombre que el lector encuentra, pues la introducción empieza por esta afirmación dogmática:

El trabajo anual de toda nación es la tierra, el caudal que en el origen le abastece todas las necesidades y todos los encantos de la vida...

Este comienzo evoca a Quesnay, que habría dicho: «El producto anual de la tierra y del trabajo...». A continuación, el título del Libro I empieza por estas palabras: «De las causas del mejoramiento en las capacidades productivas del trabajo...». Encontramos aquí, al lado del tema mayor del trabajo, un tema secundario importante: *La riqueza de las naciones*, desde su primer libro, está absolutamente penetrada por la idea de que ha tenido lugar y continúa teniendo lugar un proceso de mejoramiento *(improvement)*, de desarrollo, de crecimiento, de progreso (cf. Macfie, 1967). Ese dinamismo, ese optimismo, sostiene y orienta toda la indagación. Hemos observado algo similar en Mandeville, y por una vez se siente uno tentado a ver aquí expresada una percepción del desarrollo de la economía inglesa en preparación o en el umbral de la Revolución industrial[4]. Sea como fuere, esta percepción suaviza por ejemplo la del conflicto de intereses entre los trabajadores y sus patronos, pues en un período de crecimiento, como expone Adam Smith en el capítulo VIII, los salarios se mantienen por la demanda creciente de mano de obra muy por encima del minimum de subsistencia.

Desde el comienzo del Libro I, se sitúa al lector por decirlo así bajo el hechizo de la división del trabajo y de su desarrollo. Halévy ha observado que Smith había trastocado el orden de los factores propio de su maestro Hutcheson (1901, I, pp. 163-166). Para Hutcheson, la división del trabajo es la causa del intercambio, mientras que en Smith es el intercambio, «la tendencia a trocar y cambiar» *(to truck, barter and exchange)* la que reclama la división del trabajo y su desarrollo. Halévy concluye de manera penetrante que Smith ofrece así una demostración o una ilustración de la armonía o del «teorema de la identidad de intereses»: el cambio nace del interés egoísta; el interés egoísta –y no algo así como un deseo de cooperar– es así la causa de los beneficios aportados por la división del trabajo[5]. Se puede asimismo destacar que se

---

[4] Adam Smith se ve a sí mismo en el interior de una economía en desarrollo, tanto a corto plazo como a escala de la historia de la humanidad. Señala también en su medio la tendencia correspondiente: «...el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo que, aunque generalmente tranquilo y desprovisto de pasión, nos surge antes del nacimiento y no nos abandona hasta la tumba», siendo los medios más corrientes para alcanzar ese fin «un aumento de fortuna» obtenido en la mayoría de los casos mediante el ahorro y la acumulación. (*Wealth*, II; 3; 1904, vol. I, pp. 323-324; cf. HALEVY, I, p. 161 y p. 334, n. 7.)

[5] Schumpeter, después de Marx (*Capital*, I, XIV, III, n. *c*.) nos dice que Smith no añadió nada a Petty sobre este tema (1954, p. 214)

halla ahí el primer ejemplo de otro rasgo muy frecuente, y característico de la *Riqueza*, me refiero a la asociación entre el trabajo y el cambio, una asociación tan estrecha que invita a la reflexión. Así al comienzo del capítulo IV (fin del § I) la importancia del cambio en nuestra sociedad conduce a Adam Smith a escribir: «cada hombre se convierte en alguna medida en un mercader» (cf. aquí el Anexo, § *b*).

El primer capítulo es una especie de himno a la división del trabajo y a su progreso: un campesino inglés vive mucho mejor que un rey africano. Como he dicho, el tema se había convertido en una especie de lugar común; sirva Locke de prueba para el rasgo que acabamos de citar (Bonar, 1927, p. 93). Smith va más lejos: el proceso tiene resultados morales, pues el precio real del trabajo (distinto de su precio nominal) se incrementa en este proceso y el trabajador ve mejorar su suerte en proporción a la productividad creciente de su trabajo, lo cual se adecúa a la equidad (I, VIII; 1904, I, p. 80).

Los tres primeros capítulos del primer libro tratan de la división del trabajo en sí misma y en relación con la extensión del mercado, el capítulo cuarto está consagrado a la moneda –una necesidad técnica– y los tres capítulos siguientes tratan del valor (el valor de cambio) y del precio. El orden no es en modo alguno lineal: el capítulo V afirma esencialmente que el valor consiste en trabajo, y que sólo el trabajo puede realmente medirlo –afirmación metafísica en suma–. El capítulo VII por el contrario es empírico: describe la oscilación del precio (de mercado) en torno a lo que según la observación se define como el precio «natural». Entre ambos, el capítulo VI intenta presentar tan lógicamente como le es posible la transición del capítulo V, metafísico, al capítulo VII, empírico.

La teoría del valor-trabajo se articula así en algunos parágrafos de los capítulos V y –sobre todo– VI que dada su dificultad hay que considerar con detenimiento. Remito al lector al anexo (más adelante, pp. 228 ss.) al que he relegado el detalle de la indispensable explicación textual con objeto de hacer un poco menos pesado el presente desarrollo. El lector que lo desee puede prescindir de este anexo, al que sólo con mesura haré referencia; pero no debe hacerlo si quiere verificar en qué medida las afirmaciones del texto se justifican en detalle.

Para alcanzar el principio del valor, Adam Smith parte de lo que es de hecho el estado de naturaleza. Como Locke en el caso de la propiedad, encuentra ese principio en el trabajo: el castor valdrá dos ciervos «si cuesta habitualmente dos veces más trabajo» el matarlo. Intenta luego aplicar este descubrimiento al estado de cosas civilizado o con-

temporáneo. Se le ha acusado de incoherencia en ese desarrollo. En su definición del valor hay una transición desde la cantidad de trabajo contenida o incorporada en una mercancía a la cantidad de trabajo que su poseedor puede obtener a cambio de esa mercancía, directa o indirectamente: la cantidad que mediante ese cambio puede «procurarse o dominar». Es sabido que aquí se sitúa la ramificación en la que Ricardo y Malthus optaron por vías diferentes (Schumpeter, 1954, p. 590).

Cabe preguntarse por qué Adam Smith introdujo su segunda fórmula. En las condiciones iniciales del trueque las dos fórmulas son equivalentes, pero la segunda es superior en dos sentidos: en primer término, en el plano abstracto, engloba la producción *y el cambio*, y con arreglo a lo que hemos dicho del vínculo entre ambos en Smith podemos suponer que ello constituye para él una ventaja nada despreciable. Además y sobre todo, sólo la segunda fórmula permite, *en el marco de la concepción de Adam Smith*, la generalización del estado de cosas original al estado de cosas civilizado. En este último, el precio de una mercancía está constituido por tres elementos (por ejemplo Anexo, § *e*; 1904, p. 52) y «el salario, la ganancia y la renta son las tres fuentes originales de todo ingreso así como también de todo valor intercambiable» (1904, p. 54). Esto es de hecho la fórmula operatoria de Smith, que no tiene nada que ver con la teoría de la cantidad de trabajo. Sin embargo, en el capítulo VI, cuando intenta efectuar la transición de la teoría a la práctica, concluye afirmando que en último análisis el trabajo mide el valor de todos esos elementos (Anexo, § *e*); ahora bien, esto sólo es posible gracias a la segunda fórmula, que es así la única que permite a Smith proclamar que el trabajo es la sustancia última de la que están hechas todas esas cosas.

En sus comparaciones reales, utiliza el trigo para períodos largos, la moneda para períodos cortos, y en modo alguno el trabajo. Pero para él se trata de algo más que una cuestión de medida, se trata de la esencia de la producción, o más precisamente de una sustancia productiva única. Evidentemente para él es esencial que se vea la situación real *a la luz de* la norma derivada del estado «original». Como dice Schumpeter, la norma es meta-económica; sin embargo, podemos estar seguros, el mensaje de Smith es que esta norma era de la mayor importancia para él.

Pero, si bien es esa la perspectiva de conjunto en la que Adam Smith solicita que se le lea, al trazarla he dejado de lado la dificultad principal, que ahora nos es preciso afrontar. No comprendemos –y tampoco lo comprendía Ricardo– por qué Adam Smith encontró su primera definición, la definición por el trabajo contenido, inaplicable

al proceso observado de hecho. Además, expresó esta dificultad en un lenguaje que es a la vez complicado y, para nosotros, contradictorio (cf. Anexo, § *e*, segunda parte). Se trata de un parágrafo recurrente que está compuesto de dos partes, digamos la parte *A* y la parte *B*. La parte *A* afirma brevemente que el trabajador debe dividir el producto de su trabajo con su patrón. Ciertamente esto representa una modificación del estado original en el que conservaba la totalidad para sí mismo. Pero la parte *B* dice, *o parece decir*, que la cantidad de trabajo contenido en ella no constituye todo el valor de una mercancía: «una cantidad adicional debe ser reservada para la ganancia del capital...». Podría suponerse a primera vista que la parte *A* es la verdadera proposición de Smith, y la parte *B* una proposición de influencia fisiocrática (¡hay que pensar en el capital!) pero esto no puede bastar. De hecho, en la parte *B*, la expresión «la cantidad de trabajo... empleada en adquirir o en producir una mercancía» designa el salario pagado al obrero productor de esa mercancía, o más exactamente el valor de ese salario. Adam Smith aparenta así confundir el valor del salario con el valor producido por el obrero. Naturalmente no los confunde, y puede de ese modo yuxtaponer la parte *B* a la parte *A*. Como se verá en el Anexo, § *f*, la parte *B* puede considerarse como una proposición relativa al *precio* pero expresada en lenguaje de *valor*. Se la puede formular como una ecuación (Anexo, § *g*):

$$Q_1 + \text{ganancia } (+ \text{ renta}) = Q_2$$

en la que Q_1 (cantidad de trabajo n.º 1) representa el salario y Q_2 (cantidad de trabajo n.º 2) representa, por así decirlo, el precio en trabajo de la mercancía producida. La ecuación, es decir la parte *B*, presenta únicamente la escena contemporánea, pero expresada en un lenguaje (cantidad de trabajo) destinado a acercarla lo más posible, por medio de la definición del valor, a la situación original. La parte esencial de la proposición corresponde en la ecuación a «$= Q_2$», es decir: la mercancía se cambia contra una cierta cantidad de trabajo (definición del trabajo *a través del cambio*). Pero queda en pie nuestra pregunta: ¿por qué Adam Smith ha pensado que esta ecuación contradecía su primera definición del valor, el valor *en la producción*, o contenido en la mercancía?

Es hora ya de volvernos hacia Marx, que tiene mucho que decirnos sobre esta cuestión. Le preocupaba mucho y, en sus notas manuscritas sobre la historia de la economía política publicadas con el título de «Teorías de la plusvalía» *(Theorien über den Mehrwert)*, que están consi-

deradas como un borrador para lo que debía constituir el Libro cuarto del *Capital*, discute este punto por lo menos tres veces[6], primero a propósito de Adam Smith, luego de nuevo en el estudio sobre Ricardo, en primer lugar a propósito del «costo de producción» *(Kostenpreis)*, y aún una vez más a propósito de la teoría de la renta. Es característico que en este último lugar Marx no sólo retorne de la renta al valor, sino que se remonte hasta el mismísimo plano del primer Libro de *La riqueza de las naciones*, en un esfuerzo renovado por captar el movimiento del pensamiento de Adam Smith. En mi opinión no lo consigue del todo porque, como Schumpeter, está preocupado al mismo tiempo por separar lo que es analíticamente sano de lo que no lo es. Marx se preocupa extensamente de las contradicciones de Adam Smith, aisla la razón de algunas de ellas, como la yuxtaposición ya mencionada aquí de una teoría fisiocrática a la suya propia, y caracteriza repetidamente el principio primero de estas contradicciones:

El propio Smith con una gran ingenuidad vive en una contradicción permanente. Por una parte desprende las relaciones internas de las categorías económicas o la estructura oculta del sistema burgués. Por otra parte y junto a ello, describe sus relaciones aparentes dadas en las manifestaciones de la concurrencia tal y como se le aparecen al observador no científico, o a cualquiera que esté interesado y encerrado en el proceso de la producción burguesa (*Werke*, 26.2, p. 162).

Smith por una parte expresa el alma del agente de la producción capitalista y expone las cosas pura y simplemente tal y como se le aparecen, tal y como las piensa y tal y como se halla determinado por ellas en su práctica, y tal como de hecho se producen según todas las apariencias, mientras que por otra parte revela aquí y allá la relación más profunda, y su ingenuidad constituye el gran encanto de su libro (*ibíd.*, p. 217).

En otro lugar Marx contrasta estas dos concepciones de Smith como respectivamente esotérica y exotérica. El contraste se aplica estrictamente al capítulo V con relación al capítulo VII, y en nuestro parágrafo particular a la parte *A* en tanto que opuesta a la parte *B*, salvo que la parte B presenta la visión exotérica con un revestimiento esotérico. Pero Marx ve más lejos aún. Un fragmento aislado nos dice:

Las contradicciones de Adam Smith son significativas por lo siguiente: contienen problemas, problemas que ciertamente no resuelve pero que expresa contradiciéndose él mismo. Lo que mejor revela que tiene instintivamente razón es que sus discípulos se oponen unos a otros adoptando cada cual uno u otro aspecto (*ibíd.*, p. 121).

---

[6] La referencia es a *Mehrwert* (sobre el tratamiento de las referencias a Marx, ver cap. 7, n. 2). Los desarrollos más largos son, en las *Werke*: 26.1, pp. 40-60; 26.2, pp. 214 ss. y 341 ss. El orden de materias es diferente en la traducción de Molitor según la versión de Kautsky (I, 161-191; III, 7, 92-93, 88-118, 137 ss; IV, 199-206).

Este juicio más o menos final de Marx, que corona una larga lucha con cada detalle de *La riqueza de las naciones*, este juicio es muy satisfactorio no sólo en lo concerniente a Adam Smith sino también en lo concerniente a la perspicacia del propio analista, y aún más: justifica nuestro presente esfuerzo y corresponde al sentimiento que invade a quien intenta tomar a Adam Smith tal y como se ofrece, incluso en escala limitada. Se trata aquí en suma de justificar la percepción de Marx.

Resumanos muy brevemente lo que Marx dice a propósito de nuestro problema. Según él, hay una verdad escondida en las confusas formulaciones de Smith que Ricardo no ha visto. Lo que Smith tiene in mente no es simplemente el cambio de una mercancía por otra, sino especialmente entre el patrón capitalista y el obrero, un cambio de bienes, o de dinero –es decir, de trabajo realizado o *solidificado*– por trabajo vivo. Recordemos en efecto la expresión favorita de Adam Smith: «procurarse o dominar» trabajo *(to purchasse or command...labour)*. Ahora bien, es cierto, nos dice Marx en sustancia, que en este intercambio particular la cantidad de trabajo contenida en el salario que el capitalista paga es menor que la cantidad de trabajo que el trabajador ofrece a cambio, y que esta diferencia, o en el lenguaje de Smith esta cantidad adicional –correspondiente a la plusvalía de Marx– «debe ser añadida» para dar cuenta de la ganancia del capitalista. Esta proposición de Marx sigue de cerca a la de Adam Smith, y la educación de más arriba puede ciertamente leerse de esta manera, especialmente porque Q_2 debe representar trabajo y no una mercancía (cuyo precio o valor se descompondría de nuevo en los tres elementos).

Sin embargo, si eso es realmente lo que Adam Smith quiere decir, ¿por qué lo expresa en un lenguaje tan obscuro? ¿Por qué recurre al valor a través del cambio y abandona el valor en la producción? ¿Por qué confunde –o más bien parece confundir– el valor creado por el trabajo con el valor del trabajo (el salario)? Porque, dice Marx, no ha distinguido del trabajo la fuerza de trabajo *(Arbeitsvermögen)* que es lo que el patrón compra de hecho. En conjunto, Marx no defiende la proposición de Smith tal y como es, muestra únicamente que, por confusa que sea, ofrece un sentido desde su propio punto de vista (el de Marx).

¿Podemos ir más lejos , y dar cuenta más completamente de la proposición de Smith? Si, como concluyo en el Anexo (§ *g*), no sólo el acento en el trabajo como medida del valor, sino también la preferencia por la definición del valor a través del cambio tienen su raíz en la

proposición o ecuación que hemos aislado, ¿por qué Smith no se contentó con la proposición *especial* que habría podido según Marx poner en circulación y por qué insistió en reducirla a una proposición *general* que, además de resultar muy incómoda, conduce a desarrollos dudosos (el trabajo como medida, el valor a través del cambio)? ¿Fue más perspicaz que Ricardo, percibió oscuramente lo que iba a convertirse más tarde en las implicaciones socialistas de su tesis ontológica, la contradicción entre ésta y la visión liberal fundada en la propiedad? ¿Se contentó con pagar por alto la dificultad y afirmar a un nivel superior únicamente —el nivel de la «medida»— los derechos del trabajo? Tales suposiciones serían gratuitas. Había quizás otra salida: hubiera podido imaginarse que no sólo el «trabajo vivo» sino también el «trabajo realizado» tenía en ciertas condiciones —en tanto que capital— la facultad de producir valor. ¿No es posible que John Locke se hubiera comprometido en esta vía? De hecho encontramos que un autor subsiguiente procedió así para mejorar la teoría de Ricardo (Schumpeter, 1954, p. 595, n. 16).

Resulta más seguro partir de la visión de Marx sobre la contradicción ubicua de Adam Smith y preguntarse por qué Adam Smith escogió quedarse en las «apariencias» en este caso particular.

Pienso que en el Anexo *(g)* he mostrado que las dos partes *A* y *B* del parágrafo que nos interesa operan la transición del estado original al estado civilizado, cada una desde el punto de vista de un rol determinado, como diríamos hoy. La parte *A* identifica al obrero moderno con el cazador original *en tanto que productor*: «todo el producto del trabajo pertenece (o no pertenece) al trabajador». La parte *B*, por su parte, identifica al patrón capitalista con el cazador original *en tanto que cambista*: en un primer momento gasta un salario como el cazador gastaba su esfuerzo, con objeto de procurarse un bien, en un segundo momento cambia el producto como el cazador cambiaba su presa. Desde este punto de vista, no sólo las dos partes *A* y *B* no son contradictorias, sino que son conjuntamente necesarias para operar la transición completa del estado original al estado contemporáneo. Está claro que *el trabajo y el cambio* considerados a la vez están en el centro del pensamiento de Adam Smith. Hemos visto más arriba (pp. 115-116) y mejor aún en otro lugar (Anexo, 1.ª parte) cómo esta pareja discurre como un hilo rojo a través de todo el comienzo de la *Riqueza*. Nos es preciso pues alejar de nuestra mente la relación más sutil entre producción y cambio que introducirán los sucesores e intentar seguir fielmente la visión propia de Adam Smith.

¿Qué vemos al nivel de la observación de los hechos económicos? Transacciones. En relación con la *producción*, la transacción consiste en el pago de un salario o cambio de la entrega de un trabajo: el trabajo se compra por el patrón, podemos suponerlo, en su valor. Y esto es todo, todo lo que podemos decir de la «producción». Para aprender más, tenemos que ir al mercado en el que la mercancía producida *se cambia* por otras; es allí donde podemos descubrir su precio, y por consiguiente su valor, es decir una «cantidad de trabajo» que podemos comparar con la que hemos descubierto en la producción, como en nuestra ecuación. (La ganancia y la renta se establecen asimismo a partir de transacciones.) Esto tiene un sentido, pues no se puede atribuir a la mercancía su valor antes de ser cambiada en el mercado: sabemos bien que según Marx, si por casualidad se ha gastado en la producción de la mercancía más trabajo del que es «socialmente necesario», este trabajo no será pagado, sino perdido.

Si reescribimos la ecuación en el lenguaje de Marx, reemplazando la ganancia, etc., por la «plus-valía», tendremos:

Valor del trabajo + plus-valía = valor producido por el trabajo tal como se hace real únicamente a través del cambio.

Aquí tenemos la similitud que Marx percibió entre Smith y él mismo, pero en una proposición general a propósito de no importa qué mercancía: Adam Smith prefirió su segunda definición del valor, la definición a través del cambio, porque, desde su punto de vista justamente fundado en la observación de las transacciones, era necesario considerar el cambio para poner en evidencia el equivalente de lo que será la plus-valía de Marx.

Según todas las apariencias, Adam Smith no podía aún pensar el valor, o la plus-valía, como algo ya presente —en ciertas condiciones— en la mercancía producida, con anticipación a su destino futuro en el mercado. Era preciso un paso suplementario —que Ricardo iba a dar sin llegar a darse cuenta— que por lo demás iba a modificar la distinción entre la producción y el cambio y atribuir a la producción un rasgo que empíricamente sólo aparece, como había visto Smith, en el cambio. Este nuevo paso estaba ciertamente de acuerdo con la inspiración general de la economía clásica por cuanto tiende a ver el proceso económico como algo enraizado en una sustancia (la producción, el trabajo) más que en relaciones.

Es cierto sin embargo que la misma tendencia estaba ya presente en Adam Smith, a un nivel más general, en su doctrina ontológica del

trabajo; la dificultad que hasta ahora nos ha ocupado marca precisamente el punto en que esta tendencia, en cuanto presente en Adam Smith, es mantenida en jaque. Parafraseándole: *A)* el producto del trabajo pertenece (o no pertenece) enteramente al trabajador; *B)* pero desde el punto de vista del valor, y partiendo de las transacciones, hay que considerar las cosas de otro modo, pues en este caso no basta el trabajo: el valor es inseparable del cambio.

Sólo con los discípulos de Adam Smith el cambio se verá relegado a un estatuto secundario con respecto a la producción, o al trabajo. Sin duda, como hemos observado, ya Smith había jerarquizado su pareja de conceptos, encontrando en su estado «original» el secreto de la preeminencia del trabajo. Pero percibía vivamente que en la práctica el trabajo sólo no lo era todo. Al comienzo del capítulo sobre el salario (Cap. VIII) hay una página en la que especula sobre lo que habrían sido los beneficios de la división del trabajo de haberse producido sin acumulación de capital ni apropiación de la tierra. A continuación observa que (por desgracia quizá) la acumulación y la apropiación aparecieron «mucho antes que las más considerables mejoras en las capacidades de producción del trabajo», lo cual es una manera de reconocer que la división del trabajo está ligada a las formas de la apropiación, y que el trabajo o la producción no se explican por sí mismos. Sin embargo, llevó todo lo lejos que pudo la preeminencia del trabajo.

Queda por formular una última observación a propósito de esta «parte *B*» que tanto nos ha ocupado. Hemos llegado a la conclusión de que lo que determinaba la aparente confusión de este pasaje era el deseo de Adam Smith de establecer un paralelo tan completo como fuera posible entre el estado original y el estado observado. Es esta preocupación la que dictó la identificación entre una cantidad de trabajo por una parte y un salario, es decir el «valor de un trabajo», por la otra. Pero hay que señalar que esta identificación sólo fue posible porque Adam Smith confundía verdaderamente estos dos tipos de realidades. De esta confusión entre el trabajo como valor y el valor del trabajo dan testimonio otros pasajes, detallados en el Anexo *(d)*. Si nuestro análisis es justo, no es esta confusión –real– la que dictó, como sin duda se creyó por lo general, la forma de la parte *B*; únicamente la hizo posible. Vayamos más lejos, y preguntémonos si no se puede invertir el orden de los factores, y suponer que fue la dificultad encontrada en la aplicación de la teoría del valor-trabajo al estado civilizado la que impulsó a Adam Smith a operar esta confusión y, en general, para rodear el obstáculo o por una especie de sobrecompensación, a

estimular a favor del trabajo excesivas pretensiones, a exagerar en suma o extrapolar la identificación del valor y del trabajo. En mi opinión, la cosa se evidencia a propósito del trabajo como «medida» en el desarrollo mismo del capítulo en cuestión, y es por lo demás gradualmente extensible a los textos detallados. Sin que pueda ser propiamente hablando demostrado, ¿no resulta verosímil que sea la necesidad de hacer del trabajo el *deus ex machina* de todo el asunto la que, al tropezar con la dificultad de los hechos o como Marx decía de las «apariencias», condujo a Adam Smith a sus extravíos sobre el valor del trabajo (en todas partes constante, etc.), y no se explica así algo de la presentación dogmática y el tono chillón que tanto llama la atención en todos esos pasajes?

El obstáculo que Adam Smith encontraba era la imposibilidad de disociar el valor de la transacción en que de hecho aparece, el cambio. Y es éste el obstáculo que sus émulos, herederos de la convicción ontológica de su maestro, dejarán ya por completo de ver en su itinerario. En este sentido se puede decir que la forma inicial, smithiana, de la teoría del valor-trabajo está menos alejada que su forma subsiguiente de una visión que no disocie la producción del cambio, pues si bien distinguía y jerarquizaba entre ellos, *no construía aún la producción como una entidad autosuficiente* al nivel en cuestión.

Nos es preciso aquí volver hacia atrás un momento: hemos visto que las dos proposiciones: «en una nación salvaje cada cual goza del fruto total de su propio trabajo» y «el trabajo es la verdadera medida del valor» están ya presentes en las Lecciones de 1763 (más arriba, p. 113). Ahora bien, la segunda de estas proposiciones, según la hipótesis presente, provendría de la dificultad de generalizar al estado actual la tesis del valor como cantidad de trabajo contenida en la mercancía. Haría falta entonces matizar lo que se ha dicho de la catalización por la teoría fisiocrática de la teoría smithiana del valor: el encuentro con Quesnay habría impulsado a Adam Smith a exponer a toda costa una teoría que hasta entonces había dejado implícita a causa de su dificultad. De ser así, nada mostraría mejor la fuerza con que Smith sentía la necesidad de establecer el trabajo como EL VALOR.

Esta exaltación responde inmediatamente a una necesidad ética. Esto resulta claro para todo el mundo, incluido Shumpeter (1954, p. 558, etc.). Marx menciona dos veces en *Mehrwert* la simpatía de Smith por los trabajadores productivos, y una vez sus ilusiones a este respecto. He insistido aquí, después de Myrdal, en el aspecto metafísico, o meta-económico, de la teoría, y hay que insistir en ello para concluir.

La teoría del valor-trabajo de Adam Smith es esencialmente un argumento de derecho natural. No llegó a hacerla operativa para su indagación empírica, o únicamente en pequeña medida, pero experimentó la necesidad de situar bajo su égida descripciones y discusiones concretas del proceso económico tal y como de hecho lo observaba.

No basta con decir que Smith yuxtapuso una visión esotérica y una visión exotérica. En lo concerniente al valor en todo caso, la razón de esta yuxtaposición es que la visión esotérica topaba con obstáculos en el análisis de los hechos, y que al mismo tiempo Adam Smith estaba tan convencido de su verdad profunda que no pudo renunciar a su teoría ni quiso tampoco forzar los hechos tal como los veía para que encajasen en el molde de esa teoría.

De este modo, no pudo decidirse a obliterar los derechos del cambio frente a los del trabajo, y se vio llevado a construir con estos dos elementos esa curiosa pareja en la que hemos insistido. En virtud de ello desplegó grandes esfuerzos, bien acercando lo más poderosamente que pudo la visión esotérica y la otra, bien por el contrario elevando por encima de los obstáculos el gran principio que quería ver imperar sobre toda la escena –hasta confundirlo todo y perderse en las identidades– y rodeando a este principio de toda una fortificación retórica, proclamando en suma lo que no pudo demostrar.

Hemos buscado el mensaje. Puede leerse a diversos niveles. El creador de riqueza, de valor, es el hombre. El hombre y no ya la naturaleza como en Quesnay. Este hombre creador de valor es el hombre individual, en su relación viva, activa, con la naturaleza o la materia. Esta relación natural del hombre individual con las cosas se refleja en cierta medida en el intercambio egoísta entre hombres que, al ser un sucedáneo del trabajo, le impone su ley y permite su progreso. Como en la propiedad de Locke, es el sujeto individual el que es exaltado, el hombre egoísta tanto cambiando como trabajando, que con su esfuerzo, su interés y su ganancia, trabaja... por el bien común, para la riqueza de las naciones.

Me gustaría ahora lanzar una breve ojeada hacia atrás sobre el tratamiento de nuestro problema en Schumpeter. A primera vista, Schumpeter parece negar toda continuidad precisa entre la teoría de Locke que funda la propiedad en el trabajo, y la de Smith que funda el valor en el trabajo. De hecho, si juntamos numerosos pasajes separados, en-

contraremos que lo que hace es distinguir netamente entre una teoría del valor-trabajo en el sentido estricto del análisis económico y otros enfoques acerca del trabajo o los trabajadores, ya sea la doctrina jurídica de Locke (1954, 120) o más vagamente declaraciones o declamaciones que exaltan el papel del trabajo y los derechos de los trabajadores (*ibíd.*, 310, Locke y Adam Smith; 558, Adam Smith y otros; 479, Locke, Adam Smith, los socialistas ricardianos). Pero entonces, el propio Adam Smith ¿tiene verdaderamente una teoría del valor-trabajo? Por más que un pasaje diga lo contrario (*ibíd.*, 590) la respuesta final es: no. Los pasajes decisivos están en la página 310 y en la nota de las páginas 188-189: Adam Smith «no pretendía ninguna validez» para la teoría del valor-trabajo más allá del «caso especial» del trueque primitivo[7]. Que sólo el trabajo produce la totalidad del producto (p. 558) o es el único factor de producción (479) no es una proposición económica (558), en consecuencia no es tampoco una teoría del valor. Y la proposición según la cual el valor de una mercancía se mide por la cantidad de trabajo por que puede cambiarse tampoco lo es, pues afirma simplemente la elección de una medida o *numerario* (310, 590).

Aun siendo cierto desde el punto de vista del *análisis económico*, todo esto es muy insatisfactorio para la comprensión de Adam Smith y para la historia de las ideas. Schumpeter ha cortado una cadena o un complejo de afirmaciones que en Adam Smith van muy claramente juntas con objeto de repartirlas en los compartimientos de su propio palomar. Como él mismo escribía a propósito de Marx: «Perdemos algo que es esencial para su comprensión si dividimos su sistema en sus proposiciones componentes y asignamos nichos separados a cada una» (p. 384). En lo más profundo no es cierto que Adam Smith haya tenido la intención de limitar su teoría al estado de naturaleza; muy por el contrario las proposiciones: 1) que el trabajo produce todo el producto entero; 2) que, si no el trabajo contenido, al menos el trabajo obtenido por intercambio da cuenta del valor de una mercancía; 3) que todos los componentes del precio pueden medirse en última instancia en trabajo; estas tres proposiciones resultan del obstáculo encontrado en la generalización de la teoría del valor-trabajo al caso civilizado, son algo así como *aspectos residuales de esta teoría*. En cuanto a la filiación de las ideas, si se admite (p. 310) que un pasaje de Adam Smith que no con-

[7] La discordancia sobre este punto se debe probablemente al hecho de que Schumpeter no había alcanzado una formulación definitiva; cf. las notas de su editor p. 181, n. 12; p. 308, n. 16.

tiene una teoría del valor-trabajo propiamente dicha es la fuente de tales teorías propiamente dichas en Ricardo y Marx, ¿por qué no se podría asimismo reconocer una estrecha relación entre la afirmación jurídica de Locke y la tentativa de Smith de construir una teoría del valor-trabajo?

Además, el tratamiento de Schumpeter disimula una similitud de gran importancia entre las teorías de Smith y de sus dos discípulos, Ricardo y Marx. Me refiero a su fracaso. Podría pretenderse que Ricardo, al igual que Smith, tampoco tiene una verdadera teoría del valor-trabajo. Su teoría no es más operativa que la de Smith. Debió contentarse con presentarla como una aproximación, una aproximación al 93 %. En parte por esta razón se puso a su vez Marx a la obra. ¿Triunfó? Llegó a establecer más firmemente que nunca el concepto de valor, a hacer absoluto el valor en un sentido en el que ni Ricardo lo había hecho (Schumpeter, p. 597); pero este resultado lo obtuvo a fin de cuentas separando el valor del precio que estaba destinado a explicar. La expresión misma de «valor de cambio» perdió todo sentido, el «valor» se convirtió en una entidad metafísica sin relación real ni con el intercambio de mercancías –salvo para las mercancías agrícolas–, ni con el productor individual. En verdad, en el lenguaje de Schumpeter, es decir en un lenguaje estrictamente económico, no ha habido nunca una teoría del valor-trabajo digna de mención, ha permanecido siempre como una empresa muy imperfecta enraizada en necesidades metacientíficas.

Este hecho no hace menos importante la cuestión para nuestra indagación, muy por el contrario. No está pues de más precisar un poco el destino de la idea hasta Marx. Más arriba he hecho alusión a una etapa postsmithiana reservada a una generación ya familiarizada con el trabajo como sustancia de la producción, y que consistió en pensar el valor del producto como ya presente –*bajo ciertas condiciones*– en la producción o en otros términos que consistió en importar a la producción un rasgo –el valor– que Adam Smith había considerado aún –con toda razón– como algo que sólo nacía del intercambio. He insertado una reserva: «bajo ciertas condiciones», y sin embargo se objetará probablemente que la manera como he caracterizado la etapa post-smithiana no se aplica a Marx, que en lo que le concierne tenía plenamente en cuenta las «condiciones sociales» de la producción, la cantidad de tra-

bajo «socialmente necesario», etc. Esta es una situación típica que aparecerá repetidamente cuando nos ocupemos directamente de Marx y que no puedo esperar regular por entero en este lugar. Diré únicamente que con la tapadera del contexto social la producción misma se ve separada, reificada, construida como un objeto metafísico muy alejado de la experiencia, y que se puede poner en cuestión en lo concerniente a las funciones que ejerce y las distinciones sobre las que reposa, o incluso que puede verse a la luz de construcciones diferentes. El nudo de la cuestión es que la inspiración sustancialista que hemos visto actuar en Quesnay y Smith, en otros términos la tendencia individualista, sobrevive a todas las reservas y restricciones, formales o reales, relativas a las «condiciones sociales».

La crítica por Marx de la teoría del valor de Ricardo, al provenir de un adepto de la misma perspectiva, es decisiva y particularmente interesante para nosotros, pues Marx muestra que el riguroso Ricardo, aunque ve ciertas limitaciones de su teoría, está ciego a las más inmediatas y a las más decisivas de entre ellas. En cuanto a Marx, se admite por lo general, cuando no siempre, que en su teoría económica definitiva (la de la *Crítica* y del *Capital*, I y III), cortó por completo su teoría del valor de su teoría de los precios (Baumol, 1974). Esto es verdad aun cuando Marx evite en los estadios iniciales (*Crítica* y *Capital*, I) decir explícitamente al lector que el valor de una cosa no tiene nada que ver con su precio, sino que por el contrario implica en gran medida lo opuesto[8]. Dos puntos parecen menos ampliamente reconocidos.

---

[8] De hecho hay pasajes en que el vínculo entre valor y precio se mantiene. Lo cual es necesario puesto que ahí es donde nace la noción de valor (de cambio). Al comienzo de la *Crítica* (1859) las mercancías se cambian por su valor de cambio. (Hacemos aquí abstracción de la oscilación del precio en torno al valor). En el discurso de apertura en la Primera Internacional de 1865 («Salario, Precio y Ganancia»), el precio y el valor de cambio son identificados por los menos tres veces (*Œuvres*, I, pp. 498, 500, 506), y en el primer capítulo del *Capital* encontramos una transición desde el «valor de cambio», definido de igual modo, al «valor» puro y simple (*ibíd.*, pp. 563 *ss.*, sobre todo pp. 565, 568-571). En la continuación, si no me equivoco, el «valor de cambio» es muy raro, sustituido por el simple «valor» en todos los casos en que no se opone inmediatamente al valor de uso. Y sin embargo ocurre en ocasiones que no se separan valor y precio (así *ibíd.*, pp. 639, 640). La transición exigiría un estudio preciso; se esclarece mejor a la luz de las notas críticas sobre A. Wagner (1880) y de las citas que en ellas se hace de la versión alemana del *Capital*, más explícita en esto que la francesa (*Œuvres*, II, pp. 1531 ss.): el «valor de cambio» es la forma, la «forma fenoménica», mientras que el «valor» es el contenido (pp. 1533, 1543-1544), la «cualidad inherente» (I, p. 593) al producto del trabajo que corresponde a la cantidad de trabajo realizada en él. Se diría a partir de ahí que el producto del trabajo tiene un valor en todo estado social, y que adquiere un valor de

En primer lugar lo precedente no es cierto de los productos agrícolas ni de la fuerza de trabajo. En segundo lugar hay que ver cómo llegó Marx a esta posición y lo que esto significa para la inspiración general de la teoría. La posición definitiva fue evidentemente el resultado de un largo trabajo centrado precisamente en las dificultades e imperfecciones de la teoría de Ricardo y que vemos reflejado *a posteriori* en las notas que se nos dice de 1863 y que ya he mencionado en relación con Adam Smith, las «Teorías de la Plus-Valía» o *Mehrwert* (*Werke*, vol. 26.2). En lo esencial, la teoría del valor de cambio de Ricardo, basado en la cantidad de trabajo contenido en la mercancía, tropezaba con el obstáculo de la uniformidad de la tasa de ganancia, dadas las diferencias en la inversión de capital en diferentes industrias. (Esto es lo que Ricardo no acertó a ver, según Marx.) A grandes rasgos la cosa se puede comprender inmediatamente: la ganancia, cuya tasa se supone uniforme en toda la economía, descansa sobre la inversión total mientras que la plus-valía producida se supone que es proporcional a la inversión en trabajo únicamente, y varía por esta razón para una misma inversión total según la proporción entre la inversión fija y los salarios pagados (el capital fijo y el capital variable de Marx). Si la ganancia está constituida por la plus-valía producida por los trabajadores, debe

---

cambio en el capitalismo (así t. I, p. 593, § 2, pero se contradice con lo que precede inmediatamente).

¿Por qué esta complicación, que es en lo esencial una sustitución del valor de cambio por el «valor» en sí? Marx se dio cuenta de que la mercancía no se cambia en su valor de cambio tal como él lo definió. En este punto, no rechaza su definición falsa para encontrar una verdadera, salva su definición del «valor» rechazando al terreno fenoménico la relación del valor con el cambio. Supone un paso más en la dirección en que Adam Smith había rehusado comprometerse: el cambio es puro fenómeno, sólo la producción es realidad, y la noción de valor se transfiere arbitariamente del primer terreno al segundo. La razón de esta operación es que Marx tiene necesidad de la plusvalía, y consiguientemente del valor, para su teoría de la ganancia y de la formación del capital. Aun negándose a decirlo explicitamente aquí (Carta a Engels del 27 de «julio» de 1867, *MEGA*, III-3, pp. 403-404, citado: BAUMOL, *in fine*), Marx alude a ello (*Œuvres*, I, pp. 713-714, nota) y remite explícitamente o no al Libro III (*ibid.*, I, p. 769; I, pp. 842-843, remisión a *Mehrwert* para Ricardo, cf. BAUMOL, *ibid.*).

Todo el comienzo del *Capital* se despliega así sobre un equívoco, rechazando al reino de la «apariencia» lo que en realidad sirve para establecer la noción de valor (la palabra está presente dos veces en el breve § p. 843, tres veces en la versión alemana correspondiente). En efecto, si la tasa de intercambio, el valor de cambio de las mercancías no está determinado por la cantidad de trabajo que contienen, se deriva: 1) que no hay justificación para llamar «valor» a esa cantidad (SCHUMPETER, p. 598, n. 20; BAUMOL, *loc. cit.*); 2) que desaparece toda razón para suponer una sustancia común a las mercancías, y en todo caso una sustancia *cuantitativa* común.

haber entonces una perecuación entre las diferentes industrias que producen plusvalía a diferentes tasas si la ganancia debe ser uniforme. Marx llegó a articular y perfeccionar la teoría en otros numerosos puntos, incluida la introducción del concepto mismo de plusvalía, pero la interpretación de una especie de depósito general que recibe la suma íntegra de toda la plus-valía producida en la economía (exceptuando la agricultura) y la redistribuye según una tasa de ganancia común, de suerte que el precio de cada mercancía (*Kostenpreis* o precio de producción) es más o menos el que calcula el capitalista según sus gastos y su ganancia, y no depende ya del valor incorporado en la mercancía por el trabajo que la ha fabricado, tal es el cambio fundamental introducido por Marx y con ayuda del cual pensó que había salvado la teoría del valor-trabajo. Naturalmente honra a Marx como sabio que su honestidad le haya obligado a introducir una complicación tan radical, pero ésta significa un desplazamiento importante en la función de la teoría. Es la apoteosis del valor, convertido en absolutamente absoluto (el «valor real» de Ricardo representa una etapa intermedia, cf. Myrdal, 1953, pp. 61 ss., Schumpeter, pp. 597-598), pero al precio de no tener ya nada que ver con el cambio y de abandonar más o menos completamente esa tierra económica por una existencia en el empíreo. Con la excepción, hay que repetirlo, de la agricultura y de la explicación de la renta, la función económica de la teoría se ve en suma reemplazada por una función política, y por esta razón es posible que Marx no haya captado toda la amplitud del cambio que había efectuado: la teoría debía explicar la tasa de cambio entre mercancías diferentes (su precio «normal»), y ponerla en relación con la cantidad de trabajo (socialmente necesario) gastado en ellas cada vez por trabajadores individuales. Es todo esto lo que desparece, lo cual equivale pura y simplemente a un fracaso de la teoría en su forma original. Más aún, y esto lo considero esencial, *una teoría individualista se ve obligada, para sobrevivir nominalmente, a combinarse con un esquema holista y a hallar refugio de ese modo en el cielo de lo infalsificable.* Lo que quedaba era, por una parte la noción metafísica de que la «producción», es decir aquí la creación de valor, es aún en nuestros días competencia del hombre individual y no —contrariamente a la evidencia— de la incumbencia de equipos de hombres inteligentemente reunidos y combinados con sus propias creaciones, por otra parte la noción de que los trabajadores, en tanto que individuos creadores de la riqueza, están colectivamente desposeídos de una parte de su producto, son «explotados» por los propietarios de los medios de producción en la proporción de la relación que existe

entre la plusvalía que crean –una entidad supuestamente existente pero imposible de medir para siempre– y los salarios que reciben. Perfeccionando la teoría Marx se había visto llevado a introducir el concepto de trabajo «socialmente necesario», lo cual indicaba ya un recurso a la totalidad social. Pero ¿cuál es el impacto de un concepto así cuando se admite finalmente que el valor de una cosa no se manifiesta en su precio, salvo en el sentido de que la plus-valía que contenía se ha mezclado con la de todas las otras mercancías para permitirles alcanzar el precio que alcanzan de hecho?

En cuanto a la fuerza de trabajo, es del todo necesario que continúe cambiándose por su valor, pues 1) no tiene, según todas las apariencias, «precio de producción»; 2) es necesario para la definición de la plus-valía (*Capital*, I, III, cap. VII sección 2; *Obras*, I, pp. 746, 1029). De ello resulta que la fuerza de trabajo ya no es, como se suponía en la base de la teoría, una mercancía como las demás.

He dicho que el valor de Marx tenía aún una función estrictamente económica en lo concerniente a la agricultura. Se pasa por alto a veces el vínculo de la teoría del valor con la teoría de la renta de la tierra en Marx. En esto corrigió a Ricardo radicalmente. Este concedía solamente una renta relativa, Marx admite que existe una renta absoluta, y da cuenta de ella imaginando que los productos agrícolas escapan a la ley capitalista del cambio con arreglo a los «precios de producción» y son o pueden ser cambiados por su valor. Al tener la agricultura, comparada con la industria, una proporción más débil de capital fijo, el valor de los productos agrícolas es superior a su costo de producción, y al poseer los terratenientes el monopolio de la tierra se hallan en disposición de hacer que los precios suban y de percibir una renta en base a la diferencia entre valor y precio de producción (*Capital*, III, sección 6). La teoría transcribe muy ingeniosamente la relación histórica entre las clases tal como Marx la veía: los herederos de una dominación periclitada son capaces, gracias al «monopolio» que ejercen sobre un factor natural de producción, de escapar a la ley del mercado a la que sus vencedores capitalistas están sometidos, y de explotar una propiedad inundada por lo demás de mercancías que llegan al mercado, a saber su valor, gracias a la cantidad relativamente grande de trabajo que entra (inmediatamente) en la producción agrícola.

La primera parte de este estudio, que estaba consagrado a algunos textos o autores que jalonan la génesis de lo económico, toca a su fin.

El estudio es demasiado incompleto como para soportar el peso de todo un aparato de conclusiones, y no recapitulará aquí las cuestiones planteadas. Sin embargo quisiera subrayar algunos puntos que no han sido explicitados lo suficiente o que la discusión precedente limitada al valor ha apartado del centro de nuestra atención, mientras que el estudio siguiente acerca de Marx podría a su vez eclipsarlos.

En primer lugar, he insistido largamente en la perspectiva sustancialista que impregna el movimiento de emergencia de lo económico, designando con esta expresión la tendencia a acentuar un agente o un elemento único como una entidad autosuficiente –excluyendo o subordinando implícitamente otros agentes o elementos– que suministra la razón o el núcleo vital del dominio como un todo. Este rasgo pertenece a la esencia del «rodeo ricardiano» –el cual comienza como hemos visto con Adam Smith– y el lector de Schumpeter no puede dejar de verlo correr como un hilo rojo a través de toda esa parte de la *Historia del análisis* (véase por ejemplo el destino de la tríada de factores, pp. 557 ss.).

Este rasgo explica, me parece, una buena parte de la discontinuidad que Schumpeter, en contra de Marshall, reprocha a Adam Smith, que dejó de recoger, en su opinión, «muchas de las más prometedoras sugestiones» de sus predecesores (p. 308). Hemos visto el destino de la categoría de valor en manos de tres de los clásicos. ¿Cómo hubiera podido el primer representante explícito de esta tendencia a sustantificar hacer justicia, en el supuesto de que la hubiera conocido, a la definición del valor de Galiani como «una relación de equivalencia subjetiva entre una cantidad de una mercancía y una cantidad de otra» (*ibíd.*, p. 301)? El aspecto de relación era precisamente de lo que había que desembarazarse, y por increíble que parezca la hazaña, este aspecto fue poco a poco expurgado por completo, en etapas sucesivas, por Smith, Ricardo y Marx. Además, el aspecto «subjetivo» era contrario a la inspiración fundamental de estos clásicos, pues significaba localizar el valor en la relación de intercambio *entre hombres* mientras que ellos estaban ocupados en localizarlo cada vez más *en las cosas* en cuanto producidas. Naturalmente ambos aspectos van unidos y, a un nivel diferente, hay la misma revolución en el pensamiento entre Galiani y Smith[9] que la que hemos encontrado en los *Dos tratados* de Locke. El nuevo modo de pensar estaba evidentemente de acuerdo con el estado de espíritu de la época, y no cabe extrañarse de que Ricardo haya vencido

[9] De hecho, el propio Galiani yuxtapone las dos visiones (SCHUMPETER, 1954, p. 302).

a Malthus en su controversia, no sólo como el mejor dialéctico de los dos, sino también como el pensador más analítico por oposición al más sociológico: el que aísla una variable, un factor, contra el que tiende a mantener presentes en el espíritu las demás.

Mi segundo punto tiene cierto aire de tautología: hay una estricta congruencia entre las constricciones ideológicas generales que pesaban sobre la naciente economía y la orientación y el contenido mayores de la doctrina económica. Por una parte la emancipación respecto a lo político y el establecimiento de una relación especial con la moralidad general, por otra la armonía natural de intereses, el laisser-faire, el libre comercio y finalmente el liberalismo económico como doctrina universalista. En otros términos, estas doctrinas no habrían podido ser reemplazadas por otras, estaban implicadas en la existencia misma del pensamiento económico como categoría ideológica, no eran nada más que la afirmación directa en términos concretos de la dimensión económica –y por eso se las encontrará a veces más extendidas en el gran público que entre los especialistas. Buena parte de esto cambiará con el tiempo, una vez que se establezca firmemente la categoría económica, aunque Gunnar Myrdal ha podido mostrar cómo el aspecto normativo, incluso reprimido y escondido, ha sobrevivido y ha permanecido ligado a la disciplina (1953).

Aquí hay que añadir una nota para limitar esta afirmación general en lo concerniente a Adam Smith. No se le debiera limitar a sus principios. Hemos insistido en su ontología, pero hemos encontrado sin buscarlos ejemplos de la contradicción, señalada por Marx, entre su ontología y su empiria. Halévy por su parte ha reconocido los límites de «la armonía natural de intereses» en *La riqueza de las naciones* (1901, I, pp. 172 ss.). En un texto de 1927 sobre «Adam Smith y el laisser-faire» (1958, pp. 213-245) Jacob Viner muestra que el orden armonioso de la naturaleza reina sin reservas en la *Teoría de los sentimientos morales* pero no en *La riqueza de las naciones*. En ésta, no sólo la armonía es con frecuencia incompleta, y revelada únicamente a nivel estadístico, sino que hay algunas en el orden natural (conflicto entre patronos y trabajadores, etc.), de tal modo que, aun cuando el gobierno sea por naturaleza incapaz de remediar la mayoría de los males económicos, Adam Smith concede sin embargo que su intervención es legítima en ciertos casos, que Viner ha compilado en una impresionante lista (cf. en el mismo sentido Rosenberg, 1960). En conjunto Adam Smith da la impresión de ser a fin de cuentas consciente de que la vida y el progreso económicos reposan en precondiciones institucionales. En

suma, si la transición que nos ha ocupado es completa en él en el plano de los principios, no llega a penetrar verdaderamente su práctica. En este sentido, se prologa y se completa con Ricardo.

Llego a mi tercer punto, el principal. Se trata de las valoraciones relativas, de los juicios jerárquicos, insospechados en gran medida, pero presentes en la ideología. El nacimiento de lo económico implica de hecho un deslizamiento de primacía, como hemos visto en algunos ejemplos, desde las relaciones entre hombres hasta las relaciones entre los hombres y la naturaleza o más bien entre el *hombre* (en singular) *y las cosas.* Un corolario de este vuelco es un cambio en la categoría de riqueza, o más bien la emergencia de la categoría de riqueza como tal, a la que he hecho referencia en la introducción (p. 16). Este cambio ha dejado en el pensamiento económico como poso la teoría de la renta de la tierra. Si pudiéramos detenernos aquí para considerarla en detalle, pienso que aparecería más clara la tesis general, pero después de todo la cosa es tan evidente que un lector informado, o cualquiera que lea de punta a cabo lo que Schumpeter dice sobre el asunto, lo comprenderá fácilmente. En conjunción con el acento sustancialista sobre el trabajo (y subsidiariamente sobre el capital) en la economía clásica, la propiedad del suelo y la renta ocupan una posición marginal y anormal que indica un sentimiento profundo de heterogeneidad.

Como Marx percibió, aparecen como los restos de una época pasada, integrados con mucha dificultad en el marco capitalista, es decir en el marco de la riqueza *emancipada del poder político*, y esto se comprende fácilmente puesto que la propiedad del suelo es la nueva forma de lo que constituía *una unión indisoluble del derecho sobre el suelo y el poder sobre los hombres* en un sistema en que la riqueza mobiliaria estaba subordinada y despreciada. Como la transición de Quesnay a Adam Smith debe haberlo sugerido, la propiedad del suelo y la renta por una parte, el capital y la ganancia por la otra son incompatibles, y es una cuestión de: o bien, o bien: o bien uno es reconocido y el otro subestimado, o a la inversa[10]. Esta situación continúa con Ricardo y otros en el sentido de

[10] En Adam Smith esta dificultad lleva a una contradicción (cf. lo que Marx dice de su «instinto» más arriba, pp. 115-116): la renta es o no es una parte constituyente del precio. La tierra es un «monopolio», lo que significa de hecho algo así como un acaparamiento *(engrossment)*, expresión de que se sirve Smith cuando protesta contra los obstáculos puestos a la circulación de la tierra por la ley feudal: *Wealth*, III, cap. II; cf. SMITH, 1896 *(Lectures)*, pp. 120, 124, 228, y SCOTT, 1937 *(Draft)*, p. 355. Dicho sea de paso, nuestra explicación de la contradicción en lo concerniente al valor-trabajo es un poco incompleta porque hemos dejado de lado la relación con la cuestión de la renta.

que la renta continúa siendo un elemento del que hay que desembarazarse por uno u otro procedimiento. Ricardo lo hace inicialmente no reconociendo renta absoluta, más tarde explicando la renta relativa por la ley de rendimientos decrecientes. Ahora bien, es ésta una consideración diferencial, en alguna medida relacional, del tipo de las que la economía clásica ha desechado en su conjunto. Es muy interesante ver cómo la heterogeneidad de la renta conduce a la introducción, o la reintroducción, al margen en cierto modo de un sistema sustancialista, de un modo de pensamiento de inspiración opuesta, más o menos «marginalista».

El caso de la renta es una ilustración de un aspecto particular del deslizamiento general en los valores de las relaciones entre hombres a las relaciones entre el hombre y las cosas. Sin embargo lo económico no es lo tenológico: se trata de las relaciones humanas consideradas como un corolario del acento puesto sobre las cosas y del dominio (creciente) sobre ellas (cf. la definición de J. S. Mill). El punto que no hay que olvidar es que el acento en las cosas, el dominio de las cosas es de punta a cabo una propiedad del individuo, y no de la sociedad como un todo. Es así desde la propiedad privada de Locke y hasta Marx mismo; el agente de la producción sigue siendo, contra toda verosimilitud en la manufactura y la industria moderna, el hombre individual del estado de naturaleza y de los artesanados tradicionales.

En conclusión: el nacimiento de lo económico, la transición en los valores de un tipo de relación al otro y el pleno surgimiento del individuo moderno –preparado este último desde hace mucho para esta ascensión final (Dumont, 1965)– son aspectos solidarios de un único y mismo fenómeno[11]. Al nivel de la ideología general, ese Individuo somos nosotros mismos, pues no veo que posteriormente haya sobrevenido ninguna modificación radical que nos haya separado de él. En la práctica somos los mismos que, con Locke, entronizamos la propiedad privada en lugar de la subordinación, escogimos ser individuos posesivos y productores, y volvimos la espalda tanto a la totalidad social con la subordinación que implicaba como a nuestro vecino, en la

[11] «La persona debe necesariamente darse una esfera exterior de su libertad, para ser como idea.» Hegel empieza con estas palabras la sección sobre la propiedad, la primera del Derecho Abstracto, al principio de la *Filosofía del derecho* (§ 41). Sin duda, se trata para él de una determinación abstracta, es decir inferior, pero la «esfera exterior de la libertad» del hombre como individuo, es «lo que es inmediatamente diferente y separable de él», la propiedad privada; tenemos aquí el equivalente de la propiedad en el estado de naturaleza de Locke.

medida al menos en que fuera superior o inferior a nosotros[12]. De aquí se sigue en mi opinión una consecuencia importante para nosotros. Este será mi cuarto y último punto.

Pensadores bien intencionados, y especialmente economistas como John Maynard Keynes, han sugerido a veces que deberíamos dejar de comportarnos como esclavos del proceso económico: durante demasiado tiempo habríamos considerado las cuestiones económicas como cuestiones finales, y habría llegado ya el momento de retrogradar la economía al estatuto de un medio para fines humanos verdaderos, que son sociales.

Esta proposición tiene sin duda más de una significación, pero tomada tal cual deja perplejo a cualquiera que haya reflexionado sobre los comienzos del pensamiento económico. En efecto, si el vínculo de lo económico con el individuo como idea y como valor es tan estrecho como he dicho, entonces un programa así se enfrentará con el más enraizado y el más central y unánime de los valores modernos, resultando derrotado. Aun cuando, contra toda probabilidad, se mostrará el más fuerte de los dos, minaría o debilitaría este valor, y entonces ¿qué sería de nosotros? En otros términos, lo económico es una de nuestras categorías mayores, y los condicionamientos internos de nuestra ideología son tales que sería en cualquier caso imposible retrogradarlo al rango de siervo sin que resultaran además notables trastornos.

Lo poco de historia que hemos aprendido aquí mismo sugiere que

---

12 Aun cuando fuera cierto que este aspecto de la configuración de los valores e ideas, y en particular la relación entre lo económico y lo político, no han cambiado, cabe preguntarse si otros aspectos y la configuración en su conjunto no se han modificado, y si estas modificaciones no han afectado o no son susceptibles de afectar indirectamente a la relación que nos interesa. Por plantear la cuestión más simple, nada nos dice que la categoría económica deba continuar siendo siempre lo que ha sido en una época, la expresión privilegiada del individualismo. Nada dice que un movimiento similar al que la ha dado origen no pueda producir una nueva cateogría capaz de suplantarla. Así, los tres últimos siglos han asistido a un crecimiento considerable de la categoría estética. Y precisamente la actividad artística conoce también una relación del hombre particular con la naturaleza y con las cosas, también ella es, y de manera eminente, «creación», por completo en armonía con lo que he llamado el artificialismo moderno. Si se nos permite especular, incluso divagar un instante, ¿no hay aquí algo capaz de destronar a lo económico como expresión del individualismo moderno, y no está produciéndose esa sustitución, impulsada por toda una serie de cambios recientes que afectan al lugar del arte en la sociedad, por la «democratización» de la actividad artística? En el límite, cada cual se convertirá de ese modo en «creador». Aun afectando profundamente el arte y su noción, parece que un tal cambio podría dejar tal como está, relativizándola un poco, la relación establecida anteriormente entre lo económico y lo político.

retrogradar la economía supondría muy posiblemente hacer resurgir la subordinación, y que en ese recodo nos esperaría una temible complicación. En efecto, la subordinación en su forma normal, como valor, está, para mejor proveer, excluida de nuestra ideología. Sólo podría reintroducirse en forma vergonzosa, patológica, es decir como opresión.

¿Es esto buscar demasiado lejos? Por el contrario, no es más que mirar a nuestro entorno: lo que ha ocurrido y ocurre en nuestro mundo verifica inmediatamente y precisa la suposición. Hay en efecto países, socialistas o totalitarios, que han puesto fin en principio, y en alguna medida de hecho, a la autonomía de lo económico y lo han puesto al servicio de fines políticos y sociales. Sabemos que han realizado esto mediante la opresión, en el desprecio del individuo, por la subordinación impuesta a los sujetos. Pensar que sería posible obtener el mismo resultado sin recurrir al mismo medio es algo desprovisto en el actual estado de todo fundamento. No intento aquí presentar de forma nueva una defensa de la propiedad privada, aproximo únicamente lo que hemos encontrado en el origen de la categoría económica a hechos recientes o contemporáneos bien conocidos. En materia de patrón-oro, el primer discípulo de Keynes fue Adolfo Hitler (Polanyi, 1957*a*).

Se objetará que los asuntos y concepciones económicas sólo en el pasado estaban estrechamente ligados al individuo. Se dirá que en economía los agentes más importantes en la vida real de hoy, son grandes organizadores de diferentes tipos, y que, al seguir la ciencia a la realidad, el individuo ha dejado de ser el niño mimado del economista, de suerte que el cuadro que he trazado de la interrelación entre individualismo y economismo, aun admitiendo que sea verdadero de los comienzos, sería de todos modos escandalosamente arcaico. Ante todo, estamos separados de Locke y de Adam Smith por el desarrollo de la economía como una ciencia verdadera que ha sabido, al menos en el último medio siglo, liberarse de las influencias ideológicas de sus comienzos y desarrollar un aparato analítico libre de imputación de valor.

Responderé para empezar que no se trata esencialmente de la realidad exterior ni de la ciencia, sino de la ideología del común de los mortales, de vosotros y de mí, que no ha cambiado a este respecto de manera notable desde sus comienzos. Es posible naturalmente que el desacuerdo entre la ideología y la realidad económica moderna sea sentido y mine la autoridad del propio punto de vista económico.

En cuanto a la consideración económica en su conjunto, que haya dejado verdaderamente de estar anclada en la valoración individualista no resulta necesariamente de su adaptación a los desarrollos recientes; habría que demostrar que ese es el caso. Según todas las apariencias resulta improbable; creo que se podría mostrar que en todo caso hay conceptos que la ciencia económica recibe del exterior, del sentido común económico, y que no están emancipados en ese sentido, y no creo traicionar ciertos desarrollos de Kenneth Calbraith al decir que lo que es verdad para un desarrollo especializado en una rama muy particular no lo es al mismo tiempo para la consideración económica en general. Además, el estudio de Marx que a continuación sigue mostrará cómo es posible descubrir un fundamento individualista en construcciones a las que sin duda todo el mundo concedería *prima facie* un estatuto sociológico, por no decir holista, y de las que se pretende a veces que el individuo se ha evaporado. En cuanto a la existencia en el interior de la economía política de un cuerpo de proposiciones y procedimientos propiamente científico en el sentido habitual del término, escapa a nuestro alcance y a nuestro propósito. No es que alguien menos incompetente que el presente autor no pueda proponerse proseguir más allá de los orígenes la relación entre la ideología global y la investigación económica, sino que el estatuto científico de una proposición una vez alcanzada es independiente de su génesis: como tal es independiente de sus orígenes, e inversamente no tenemos nada que esperar para nuestro propósito. Es la sobreestimación de este conocimiento la que esconde un peligro: el economista, cuando es generoso, desea poner su conocimiento supuestamente suficiente al servicio de fines sociales sin darse cuenta de que abriría así la caja de Pandora.

Los hechos que tenemos delante son lo bastate graves como para justificar una reflexión. Muestran que hasta ahora la alternativa entre la riqueza como fin y formas forzadas, patológicas de subordinación constituye nuestra suerte. Todo parece indicar que es aquí donde se anuda el drama del totalitarismo. Es aquí, en particular, donde los doctrinarios generosos que han pretendido liberarnos del «individualismo posesivo» pasan por aprendices de brujo. Sabemos hoy que representaciones sociales fuera de su control son a la larga más poderosas que toda pretensión totalitaria. Pero sabemos también que en el intervalo se han destruido muchas vidas humanas y se han puesto en peligro muchas condiciones de una vida humana. Hay otros límites del artificialismo moderno además de los que la ecología ha empezado a enseñarnos, límites que resultan de la naturaleza social del hombre

como ser pensante. Sería tiempo de empezar a tomar conciencia de esta suerte de necesidad, que se nos escapa porque aparentemente va en contra de nuestros sueños más queridos de los últimos siglos.

> Pues lo que suscita en nosotros la revuelta y el sufrimiento no es lo que es, sino el hecho de que no sea como *debería* ser; pero desde que reconocemos que las cosas son como es *necesario* que sean, es decir sin arbitrio ni contingencia, reconocemos al mismo tiempo que *deben* ser así (Hegel; subrayado por mf)[13].

[13] Tomado de *La Constitución de Alemania* en la traducción francesa un poco modificada (HEGEL, 1974). El texto figura en el tomo VII de la edición Lasson de las *Œuvres* y recientemente en HEGEL, 1958, p. 25; Jürgen HABERMAS cita el pasaje en su *«Nachwort», ibid.*, p. 357.

SEGUNDA PARTE

EL APOGEO: KARL MARX

7
DEL VOTO REVOLUCIONARIO DEL JOVEN MARX A *LA IDEOLOGÍA ALEMANA:* PREPONDERANCIA DEL INDIVIDUALISMO

Cualesquiera que sean las controversias de que Karl Marx es objeto, hay que convenir que ningún autor reviste una importancia comparable a la suya en la zona de contacto entre la ideología general de nuestro tiempo y la especialidad económica, o sea, precisamente en la región sobre la que versa la presente indagación. No necesito ninguna otra justificación para consagrarle la más larga de las monografías que componen este estudio. El sentido común sugiere incluso desde el comienzo nuestra probable conclusión: sin entrar aquí en lo referente a la ciencia económica, Marx llevó la ideología económica a su máximo punto de poderío y extensión, a su apoteosis. Con él, la consideración económica no se contenta ya con florecer como empresa especializada, conquista la sociología, la historia y la política. Además, siempre sin comprometernos en la controversia, podemos afirmar tranquilamente que en su tesis central y más general Marx formuló lo que en el siglo siguiente debía convertirse en una creencia común, universalmente aceptada. Sin duda la teoría de la infraestructura y de la superestructura no está uniformemente admitida entre los sociólogos e historiadores, pero para el hombre de la calle la preponderancia de los fenómenos económicos en la vida social está fuera de toda discusión: constituye uno de los primerísimos artículos de su Credo. Como un amigo me hizo observar una vez, en el Nuevo Mundo, en los Estados Unidos, donde el marxismo no goza de la aprobación oficial, los especialistas en ciencias sociales nos dan con frecuencia la impresión, a los investigadores europeos, de que son marxistas sin saberlo. Es verdad

que estas nociones se presentan como una constatación de hecho, como el simple registro en el espíritu del extraordinario desarrollo de la economía en el mundo exterior. Creo que la relación es más compleja, pero aún cuando fuera ése el caso el mérito y la importancia de Marx quedarían intactos a ese respecto.

Nuestra principal pregunta es la siguiente: ¿Cómo Marx ha llevado a cabo ésto? Ocurre que su itinerario intelectual es del mayor interés para nuestra indagación. El estudio versará principalmente sobre las obras de juventud de Marx y sobre aquella de entre sus obras de madurez en la que se encuentra del modo más explícito su teoría general, los *Grundrisse* de 1857, muy en particular su introducción. La elección es pues completamente diferente a la de Raymond Aron (1967) que concentraba su atención en las obras clásicas del período de madurez y especialmente en *El Capital,* de cara a ofrecer una imágen general del pensamiento histórico y sociológico de Marx tal como el propio Marx lo vio y quiso. La diferencia es en este caso semejante a la que apuntaba en relación a la obra maestra de Schumpeter. El propósito de mi modesta indagación es resituar el «análisis económico» en su contexto, es decir en el pensamiento de Karl Marx, destacar su relación con las presuposiciones y las articulaciones fundamentales de tal pensamiento.

Una pesquisa limitada de este modo está expuesta a ciertos riesgos. Nuestra preocupación nos llevará a veces peligrosamente cerca de discusiones recientes: ¿Hay fundamentalmente continuidad o discontinuidad entre las primeras y las últimas obras de Marx? ¿Dejó Marx de ser un filósofo para convertirse en algo diferente? ¿Permaneció Marx fundamentalmente hegeliano toda su vida, o se desarrolló alejándose cada vez más de Hegel y debe más a otros?, etc. Hasta cierto punto creo que es fácil responder a estas cuestiones: insistiré en el hecho de que Marx permaneció fiel toda su vida al compromiso moral adquirido en su juventud, y que esta fidelidad determinó de manera fundamental su desarrollo intelectual; el compromiso exigía entre otras cosas abolir la filosofía, pero desde una perspectiva hegeliana lo que es abolido continúa presente bajo otra forma, y ningún lector de Marx puede pretender seriamente que Marx haya dejado nunca de pensar en un molde hegeliano –cualesquiera que sean las modificaciones introducidas–, radicando ahí una buena parte tanto de su fuerza como de su debilidad. Admitir esto no impide en absoluto reconocer los otros numerosos «encuentros» de Marx, descubrir en él las «influencias», o más bien los préstamos. Debo señalar aquí una insuficiencia de mi estudio: la originalidad, la personalidad de Marx, y en consecuencia su pensamiento

mismo serían mejor comprendidos por alguien que estuviera más familiarizado con todos los autores que Marx leyó en su período de formación, y con su medio.

Pero más allá de cierto punto, todas estas cuestiones no son fundamentales, son cuestiones para las aulas, los cenáculos o el partido, que en el mejor de los casos expresan movimientos socio-intelectuales. Raymond Aron tiene razón al oponer la gran obra con la que Marx se confiaba a la posteridad a un borrador informe escrito en su juventud, cuando aún era relativamente ignorante en economía e historia. Tenemos que distinguir entre lo que el propio Marx publicó y lo que dejó inacabado o escribió únicamente para su propio uso, y que otros publicaron mucho después de su muerte por una especie de adulación indiscreta. Haré uso de tales textos –y gran uso del «borrador informe», los *Manuscritos de 1844*– tomándolos no como productos terminados, sino como datos preciosos para quien quiere ver cómo Marx se convirtió en Marx, cómo en particular constituyó sus presuposiciones fundamentales concernientes al lugar de los fenómenos económicos entre los fenómenos sociales en general.

Pero yo a mi vez encuentro otra cuestión a proponer. Surge inmediatamente de la perspectiva comparativa adoptada. ¿Es Marx individualista u holista, en el sentido dado aquí a esos términos? Su pensamiento aparece inmediatamente, en su aspecto colectivista o comunista, con una clara acentuación de la totalidad social, de suerte que nuestros contemporáneos, interrogados acerca de este punto, lo declararían espontáneamente holista. Sostengo que se trata sólo de una apariencia, reforzada quizás en los casos en que Marx se le aparece a quien se plantea la cuestión como más holista que él, como parece ocurrir por ejemplo en el caso de un estudiante en los Estados Unidos. Marx es esencialmente individualista, tal es la tesis que aquí me propongo poner a prueba. Hace algunos años que se me hizo presente a propósito de problemas indios. Deseoso de distinguir radicalmente el pensamiento sociológico, en mi opinión esencialmente holista, del pensamiento económico en tanto que esencialmente individualista, me vi llevado a poner en duda la aserción corriente según la cual Marx sería uno de los fundadores de la sociología, y llegué a la conclusión de que era, no un *sociólogo* economizante sino un *economista* sociologizante[1].

[1] Cf. DUMONT, 1964*b*, pp. 37 ss., 82. En uno de sus libros publicado en 1923, el teórico del «universalismo», Othmar Spann, se adelantó al presente estudio (véase más arriba la nota 2 del cap. 1). Presentó un doble catálogo de rasgos individualistas y de rasgos

Llegados a este punto, se comprenderá sin duda que la cuestión del individualismo de Marx es pertinente en relación con su actitud frente al pensamiento económico. Los dos temas se entrelazarán en lo que sigue.

Las grandes líneas de la exposición resultan de la cronología de los escritos de Marx y de nuestra cuestión principal. La orientación general de su pensamiento es anterior en lo esencial a sus estudios de economía política; constituye el objeto de la primera parte (secc. 7, aquí mismo). La segunda parte (secc. 8) está consagrada al encuentro con la economía política y a lo que ésta llega a resultar entre las manos de Marx en relación con el cuadro general de su pensamiento. Por fin, una tercera parte (secc. 9) resume el resultado desde el punto de vista de la ideología general, y termina con una disgresión que reúne algunos resultados anexos del estudio.

Se puede considerar que los escritos sociopolíticos teóricos de Marx comienzan en 1843. El pensamiento de Marx cristalizó en torno a la crítica del pensamiento de Hegel, y más en particular de su *Filosofía del derecho,* extendiendo Marx al Estado la tesis de la alienación que Feuerbach había desarrollado en su crítica de la religión. El período inicial está marcado por tres textos, de los cuales dos fueron publicados por Marx en 1844: la *Introducción a la crítica...* contiene su profesión de fe revolucionaria, y *La cuestión judía* constituye, a propósito de un problema particular, un brillante complemento al texto precedente. El tercer texto es la propia *Crítica,* un detallado estudio del Estado en la *Filosofía del derecho,* que Marx esperaba completar pero que dejó finalmente inédito.

«universalistas» (u holistas) en la doctrina de Marx (*Der wahre Staat*, 1931, pp. 130-133) y llegó a la conclusión de que los primeros predominaban en cierta medida sobre los segundos. Spann confió que había necesitado años para darse cuenta, más allá del «universalismo» económico del socialismo de Marx, de su individualismo fundamental. Llegó a identificarlo porque por una parte estaba profundamente ligado al «universalismo» en el sentido de la tradición romántica alemana, mientras que por la otra se topaba con el marxismo en política como su enemigo principal. Desgraciadamente el dogmatismo de Spann y su hostilidad han entorpecido seriamente su penetración del pensamiento de Marx más allá de cierto punto. Al seco catálogo de dos tipos de rasgos le sigue una tentativa de destruir al «demonio Marx». Spann no comprendía que nuestra época está gobernada por el individualismo, no lo admitía como un valor. En su celo por el «universalismo» no comprendió que toda tentativa de vencer a su opuesto no podía desembocar más que en una combinación de los dos tan desastrosa como cualquier otra a ese nivel.

Poco después, en 1844, viene el encuentro con la literatura económica que conocemos gracias a los Manuscritos de París de 1844. *La ideología alemana,* escrita por Marx y Engels en 1845-1846 y que quedó inédita sólo por accidente, o más bien su primera parte, que expone según Engels «la concepción materialista de la historia», combina en una primera aproximación las dos formas de pensamiento, si se hace abstracción de las influencias socialistas y de otras menos importantes. En realidad, *La ideología alemana,* aunque posterior a los *Manuscritos,* continúa la línea de los escritos anteriores en el sentido de que, si bien abre un importante lugar al aspecto económico, lo integra en el cuadro histórico de conjunto. La visión económica se utiliza para dar firmeza, carácter decisivo a lo que ya estaba presente. Podemos por consiguiente, sin dejar de continuar atentos a la relación entre los *Manuscritos* y *La ideología alemana,* perseguir en un primer momento el desarrollo de las tesis generales desde los primeros escritos hasta *La ideología alemana,* antes de volvernos, en un segundo tiempo, hacia los *Manuscritos* en cuanto que constituyen una especie de acta de la toma de contacto con la economía política.

Aquí interviene, complicando un poco nuestro plan, nuestro segundo tema. Mientras que los textos considerados expresan o implican de manera predominante un punto de vista individualista, la perspectiva contraria, la que ve al hombre esencialmente como un ser social, también está presente, muy explícitamente, en algunos textos o pasajes. Es necesario estudiar estos últimos textos, desde el principio, allí donde se encuentren –y están sobre todo en los *Manuscritos*– para sacar a la luz el problema planteado por la yuxtaposición de las dos concepciones opuestas y su destino subsiguiente. Digamos en seguida por lo demás que si bien hay ahí un problema para nosotros, en modo alguno lo hay para el propio Marx, y éste es un hecho que tendremos precisamente que comprender. Nos será preciso por consiguiente, tras haber considerado los tres primeros textos, insertar en su lugar cronológico los pasajes pertinentes de los *Manuscritos* que presentan esta percepción sociológica, antes de pasar a *La ideología alemana* en la que desaparece y queda sumergida, como lo estará asimismo en la obra subsecuente de Marx en general.

El breve texto titulado *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (exactamente: *Zur Kritik... Einleitung;* citado en adelante como

Einleitung) fue escrito por Marx a finales de 1843. Tenía veinticinco años y se había casado en junio de 1843 después de siete años de noviazgo. El texto fue publicado en la primavera de 1844 en París en el primer y único fascículo de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* editados por Marx y Ruge (Marx, *Einleitung; Werke*, I, pp. 378-391)[2]. Se le puede llamar la profesión de fe revolucionaria de Marx. Proclama la alianza de la filosofía y el proletariado para realizar la filosofía y abolir el proletariado. Por encima de la dialéctica brillante habitual en Marx y de una especie de elocuencia chillona –«el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas» (p. 385)– este conocidísimo texto es notable por una particularidad: está centrado en Alemania y evoca un eco netamente fichteano.

La referencia misma a Hegel y a la *Filosofía del derecho* posee aquí un carácter nacional acentuado, casi místico. En efecto, Alemania carece de historia –reciente– fuera del dominio del pensamiento, y la obra de Hegel aparece de hecho, en cuanto coronación de la filosofía alemana del derecho y del Estado, como «la única historia alemana que se halla *al pari* con el presente oficial moderno» (p. 383). El tema es bien conocido, en verdad se trata de un estereotipo de la literatura alemana clásica: mientras que los demás pueblos actúan en la escena de la historia, el pueblo alemán se ve excluído de ella y reducido a pensar lo que los otros viven. Como Fichte cerca de cuarenta años antes, Marx considera esta privación como el fundamento de un futuro cumplimiento sin precedentes. El paralelismo con la situación del proletariado –allí donde existe, debemos añadir, si es verdad que entonces no existe todavía en Alemania– justifica una identificación. El paralelo con Fichte es impresionante: como Alemania es «fundamental» *(gründliche)*, no puede por menos de revolucionar de arriba a abajo *(von*

2 Es de desear que se recuerde que ésto no es un estudio completo de Marx ni de ninguna de sus obras. Cuando se considere un texto en detalle, lo será menos en sí mismo que en relación con nuestro doble tema. Para comodidad de la referencia, cada obra de Marx se designa mediante una abreviatura convencional (aquí *Einleitung, Crítica de Hegel*, etc.) Bajo cada una de estas rúbricas la bibliografía del final del volumen reagrupa la edición o las ediciones utilizadas, la o las traducciones conocidas (incluso si éstas llevan títulos diferentes). Del mismo modo, las ediciones de las Obras se designan por: *MEGA*, *Werke*, *Œuvres*. Por lo general las citas son traducción del texto alemán (cf. cap. 1, n. 12); si en algún caso se hace referencia, para comodidad del lector, a una traducción publicada, *ésta sigue* a la del texto alemán o es introducida por: «cf.». Dado el carácter limitado del estudio, no se ha dado una bibliografía completa de la literatura reciente sobre el tema, de la que sólo he visto una parte. Unicamente se mencionan algunos títulos.

Grund aus); «la emancipación del Alemán es la emancipación del hombre» (p. 391). En cuanto a la filosofía, ha consumado su tarea (en la *Filosofía del derecho*), no puede ir más allá sin abolirse a sí misma, y no puede ser abolida sin realizarse, ni ser realizada sin abolirse (p. 384). Al existir una clase social cuyas cadenas son «radicales», la alianza surge de la propia naturaleza de las cosas: «la cabeza de esa emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado». Hay un precedente, pues Alemania tiene un pasado revolucionario en la Reforma: «Como entonces en el cerebro del fraile, la revolución comienza ahora en el cerebro del filósofo» (p. 385). Sin duda son necesarias las armas, la fuerza material *(materielle Gewalt)*, pero «la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas» (p. 385). La prueba del radicalismo y de la energía práctica de la teoría alemana se halla en la conclusión de la crítica de la religión, a saber que «el hombre es la esencia suprema para el hombre», de donde se sigue «el imperativo categórico de abolir todas las condiciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable» (p. 385).

Por textos anteriores sabemos que la actitud radical así expresada en 1843 no era nueva. Se la puede hacer remontar a la disertación filosófica de Marx de 1841 («hacer intolerable el intervalo entre lo ideal y lo real») e incluso a aquella extraordinaria carta a su padre de noviembre de 1837 con, entre otras cosas, su rechazo de la dualidad entre «ser» y «deber ser» (*Werke, Erg.* B. I, pp. 3-12). Este rechazo evoca evidentemente la crítica hegeliana de la moral de Kant. Más ampliamente la actitud del joven Marx ofrece por una parte un ejemplo de un fenómeno típico de nuestro mundo, la rebelión del adolescente cultivado, y se halla por otra en continuidad con el romanticismo alemán en su más amplio sentido, con esa «intensificación de la dignidad del hombre» *(Steigerung...)* en la que Dilthey ve el rasgo general del movimiento intelectual alemán en torno a 1800 (1968, p. 52, 185, 204). En particular, es impresionante el paralelismo con la actitud del joven Hegel, que Marx no podía conocer, pero que tiene de algún modo repercusiones en esa *Fenomenología* en la que veía el corazón de la filosofía hegeliana (Marx, *Manuscritos*). Así Hegel, cuando trabaja en *El espíritu del cristianismo* en 1798-1799 está preocupado por superar en todas sus formas la separación, que es dolor, para recuperar la consonancia espontánea de Grecia. Busca entonces una religión nueva, como Marx quiere una nueva sociedad, y más adelante veremos un aspecto más preciso del paralelismo (cf. Dilthey, 1968).

Es destacable que el voto revolucionario del joven Marx se presente

en un plano no internacional sino alemán, como nacido de condiciones específicamente alemanas. Ello concuerda con la tradición alemana en general, según la cual se es un hombre por el hecho de ser un alemán; evoca incluso, de manera lejana, una actitud bastante extendida anteriormente en Alemania frente al fracaso de los revolucionarios franceses, el cual se atribuía a su carencia de cualidades morales, en contraste con el carácter serio y fiel de los Alemanes, que habrían sido los únicos capaces de llevar hasta su culminación esta grandiosa tarea.

Mas por cierto hay que tomar completamente en serio esta fidelidad alemana del joven Marx. Más allá de la referencia a Lutero, es profundo el vínculo que une a Marx con la filosofía alemana. Veremos un aspecto esencial gracias a R. Tucker, pero más en general no se puede comprender el desarrollo de Marx sin verle como llevado por las alas de esa filosofía. Su audacia intelectual, su mismo proyecto revolucionario son inseparables de esa especulación titánica que creyó sobrepasar todas las contradicciones y trascender entre otras la oposición entre lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto, la naturaleza y el espíritu.

Al mismo tiempo, como ha observado Hyppolite (1955, p. 153), Marx sustituye la nación hegeliana (o *Volk*) por la clase como actor en la escena de la historia. A diferencia del pueblo elegido llamado a dominar a otros pueblos, propio de los pensadores alemanes en general (incluso de un pensador igualitario como Fichte), el proletariado pondrá fin a toda dominación o subordinación. En este punto por consiguiente Marx trasciende la tradición alemana.

En estrecha relación con este aspecto «alemán» está el carácter intelectual de la formulación de Marx: no es el proletariado el que busca y encuentra un aliado en el filósofo alemán, es el filósofo alemán el que, buscando una solución al problema nacional en el plano de la relación entre el pensamiento nacional y la vida, encuentra un instrumento quasi providencial y al mismo tiempo un aliado en el proletariado; la revolución empieza en el cerebro del intelectual: desde Lutero a través de Fichte y Marx la filiación conduce a una figura verdaderamente internacional, el «revolucionario profesional» del siglo XX, y Lenin se encargaría de demostrar que el intelectual no estaba obligado a esperar el desarrollo de una clase proletaria.

Pero aquí todo ésto no nos es esencial. Lo que es esencial es que al voto revolucionario así enraizado y justificado –pero para todos los fines prácticos universal en su contenido– Marx permanece fiel a lo largo de toda su vida, a despecho de las miserias que le iba a acarrear. Incluso quienes prefieren leer el mensaje de Marx a partir de las obras

de su madurez –bien sea de manera predominante o exclusiva– no pueden negar que es ahí donde radica la gran fuerza motriz de sus futuros éxitos. Voy a explotar al máximo esta continuidad para la comprensión de Marx, insistiendo tanto como sea posible en las implicaciones sobre su pensamiento de esta resolución inicial y capital que llamaré su voto revolucionario.

Nos hallamos ante un joven intelectual romántico, publicista y rebelde que quiere reconciliar y unir indisolublemente el pensamiento y la acción, y que con este fin se compromete a emancipar al hombre con la consigna: «El hombre es la esencia suprema para el hombre»[3]. Señalémoslo bien: no se trata esencialmente de un asunto de reforma de la sociedad o de liberación de una clase oprimida. La clase con «cadenas radicales» es sólo la condición necesaria de la emancipación absoluta de todos los hombres, o más bien de la emancipación del Hombre en abstracto, del Hombre por consiguiente como un ser autosuficiente y que encarna el valor supremo, del Hombre como un *Individuo* en el sentido perfecto, moderno del término. Además, la persona que

---

[3] La reconciliación del pensamiento y de la acción está implícita en todo el programa. Se ha dicho más arriba que era una necesidad persistente del joven Marx. Ahora bien, esa necesidad, el anhelo de asegurar la coincidencia, la unión inmediata y desprovista de problemas del conocimiento y de la acción, no es en absoluto algo particular de Marx. Tal necesidad es algo profundamente sentido en nuestra época entre los jóvenes intelectuales; constituye quizás uno de los principales móviles que llevan a la adhesión de esas personas al marxismo o a doctrinas similares. Raymond Aron menciona que, entre Kant y Hegel, los discípulos de Marx prefieren generalmente al segundo, y remite entre otros a Lucien Glodmann cuando afirma que el compromiso personal y la percepción global del proceso histórico son inseparables (ARON, 1967, pp. 180-181). Este aspecto sintético, que es problemático para el filósofo, constituye una gran atracción especialmente para nuestra juventud europea: no hay nada a lo que el joven estudiante se oponga más que a la sana proposición de que el pensamiento y la acción han dejado de ir de la mano en la cultura moderna desde hace mucho tiempo y que, en consecuencia, quien quiera conservar fría la cabeza debe desconfiar de mezclarlos. Para comprender histórica y comparativamente esta necesidad profunda, que podría parecer infantil a nuestra época post-kantiana y post-nietzscheana, se puede partir de una diferencia fundamental entre la filosofía y la religión. Ambas, como ha dicho Hegel, dan o se esfuerzan por dar –por oposición a la ciencia– una visión global del universo del hombre, la una en términos racionales, la otra en «representaciones» quizá fantásticas. Lo que Hegel no vio es que la razón de este carácter fantástico se halla en la mayor complejidad de la representación religiosa, que incluye la dimensión de la acción en un sentido en que no lo hace la filosofía: *autoriza, justifica e incluye la acción del hombre* (la acción ritual y no-ritual).

No puedo demostrar aquí este punto, que puede discutirse indefinidamente si no se aprehende el nivel del que se trata. Unicamente puedo ilustrarlo remitiendo a Kant, que dio a la distinción de las dos dimensiones su forma definitiva, y al propio Hegel. Cierta-

pronuncia este voto lo hace evidentemente en tanto que *Individuo*, como un ser independiente cuyo valor supremo es precisamente el *Individuo*, el Hombre liberado de sus cadenas, purgado de toda dependencia.

Resulta claro por consiguiente que el voto revolucionario del joven Marx ofrece una primera respuesta a nuestra pregunta: ¿concebía Marx al hombre esencialmente como un individuo o como un ser social? En este estadio, nuestra respuesta a esta cuestión debe ser tan categórica, tan absoluta como el propio compromiso de Marx. Y, en la medida en que Marx permaneció fiel durante toda su vida a este compromiso, se puede abrigar la consistente presunción de que su visión del hombre continuó siendo fundamentalmente la misma, a menos que podamos detectar un cambio en él a este respecto, o que podamos sorprenderle convicto de incoherencia. Podemos suponer que, cualesquiera que sean las perspectivas diferentes que Marx pueda haberse visto llevado a adoptar durante sus largos estudios de la vida económica y social, al analizarlas las encontraremos relativamente secundarias,

---

mente Hegel se esforzó por trascender la distinción. Que no llegó a conseguirlo nos lo revelan dos observaciones: 1) sus discípulos y sucesores se han dividido en dos campos, lo cual muestra que el curso de la acción resultante de su filosofía era ambiguo; 2) el propio Marx criticó a Hegel precisamente sobre este punto, y reemprendió la tarea, como nos dice la *Einleitung*: esta vez la dimensión de la acción fue verdaderamente amalgamada de nuevo en la representación, y el profesor Tucker tiene toda la razón al caracterizar consecuentemente esa representación como un mito (TUCKER, 1972, p. 227). Que el proyecto revolucionario determina en parte la descripción histórica y social, es decir, en términos no religiosos, que la deforma, es lo suficientemente evidente como para no ocuparnos aquí de ello. Se podría quizá derivar la sociedad comunista de Marx del Estado de Hegel aplicándole un «operador» constituido por el *voto* y todas sus implicaciones. Procedería aquí extender la «crítica transformacional» a sus propios adeptos, la cual sería por lo demás una «crítica crítica» (cf. la nota siguiente). La dimensión de la acción interviene así al nivel de las concepciones fundamentales y de las presuposiciones subyacentes, donde apenas se la sospecha; empezar a poner en evidencia tales aspectos constituye una parte de la presente tarea.

A la luz de la distinción que propongo entre religión y filosofía, la tan extendida necesidad contemporánea de restablecer una relación inmediata, lo más cercana posible a una identidad, entre el conocimiento y la acción puede situarse fácilmente en la adecuada perspectiva: expresa la necesidad de regresar a las cómodas convinaciones de la religión, refleja el rechazo de la *Entzauberung* moderna del mundo, y en particular la incapacidad de muchos ateos contemporáneos para llegar a vivir en un mundo realmente privado de Dios. Estamos lejos de los tiempos de Plutarco: «Los Príncipes por lo general no aman mucho sus Logos, pues al acrecentar su conocimiento, éste podría entorpecer su poder de reinar y paralizar su acción» (*Moralia*. A un Príncipe no instruido. Según la trad. de H.N. Fowler).

limitadas, superficiales, en relación con ésta que estaba enraizada en la orientación misma que escogió dar a su vida.

Para poner a prueba esta hipótesis, nos volveremos en primer lugar hacia las otras obras de juventud de Marx, que en su mayor parte quedaron inéditas en su tiempo, escritas todas en un corto período de tres años (1843-1845). La primera, tanto cronológicamente como por su importancia para el desarrollo subsecuente del pensamiento de Marx, es su manuscrito titulado *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (*«Aus der Kritik...»*). Marx consideraba a Hegel el más grande pensador de la época, y fue por referencia a ese libro del filósofo como definió su propio trabajo y proyectó su plan para varios años. Nos topamos aquí con una crítica laboriosa, parágrafo por parágrafo, de la parte central del desarrollo sobre el Estado en el libro de Hegel (§ 261-313) (*Werke*, I, pp. 203-333, cf. el resumen en Hyppolite, 1955, pp. 120-141).

La lectura tan precisa de Marx no es inútil, para empezar, para la comprensión de este texto difícil. En cuanto a su crítica, su aspecto más incontestable consiste en mostrar que en numerosos lugares Hegel no aprehende verdaderamente su objeto de modo filosófico, sino que yuxtapone lógica abstracta y consideraciones empíricas: «Hegel da a su lógica un cuerpo político, no da la lógica del cuerpo político» (p. 250). Marx se burla de las «deducciones» de Hegel, especialmente en lo concerniente al monarca, la burocracia, las dos Cámaras; denuncia las mediaciones y transiciones, que con frecuencia lo merecen.

Lo esencial de la crítica consiste en dos observaciones que afectan a niveles diferentes. En primer lugar, Marx reprocha a Hegel invertir el sujeto y el predicado: «Lo que habría debido ser el punto de partida se convierte en el resultado místico y lo que habría debido ser el resultado racional se convierte en el punto de partida místico» (p. 242). Hegel toma como sujeto al Estado en cuanto Espíritu, y le da como predicados, considerándolos fenomenizaciones suyas, todas las instituciones sociales, todos los aspectos sociales, desde la sociedad civil hasta el monarca constitucional, etc. Según Marx, el sujeto concreto real es el hombre real de la sociedad civil, y el Estado es únicamente su predicado (Hyppolite, p. 127). Es la crítica marxiana bien conocida del idealismo hegeliano, de la dialéctica y de la conciencia en general como invertida, como algo que marcha sobre la cabeza y tiene que ser colocado de nuevo sobre sus pies[4].

---

[4] La literatura reciente ve aquí la aplicación por Marx de la «crítica transformacional» o «método transformador», cf. TUCKER, 1972 (index, s.v. *criticism*), AVINERI, 1968; MCLELLAN, 1969; O'MALLEY en lo que sigue.

El segundo punto versa sobre la relación entre la sociedad y el Estado. Hegel los describe como instituciones separadas. Hegel parte de la separación entre «Estado» y «sociedad civil», entre los «intereses particulares» (de ésta última) y «el general en sí y para sí» (del primero) (p. 247). Para Marx ésto es verdad como descripción del estado de cosas moderno, y por eso, en la *Einleitung* publicada, alababa el logro de Hegel. Pero Hegel no se contenta con describir, aprueba esta situación y, aceptando la sociedad civil como algo dado, esboza, en verdad, prescribe, su Estado como consecuencia. Marx por el contrario niega que esta «separación» esté conforme con la razón. Naturalmente, esta negación corresponde a su actitud revolucionaria. Según Hyppolite, Marx «propone resolver este dualismo contradictorio mediante la absorción del Estado en la sociedad, transformándose a sí misma la sociedad al mismo tiempo de tal forma que no se disuelve en el atomismo individualista». «El hombre real, el que vive y pena, debe expresarse como tal en el Estado, que perderá entonces su carácter trascendente» (Hyppolite, p. 126).

Es esta una proposición muy fuerte, que Marx no justifica directamente en este lugar: simplemente admite que la absorción del Estado en la sociedad es posible. Puede suponerse que esta ausencia de justificación resulta del carácter crítico del texto: la opuesta concepción de Hegel es criticada, y la visión propia de Marx apenas indicada; otros textos serán quizá más explícitos. Más aún: el rechazo de toda trascendencia es una característica fundamental del pensamiento de Marx. Ahora bien, los discípulos de Hegel en general, y Feuerbach en particular, prolongan aquí e intensifican un rasgo que se encuentra ya en Hegel. Apenas hay necesidad de recordar que la lógica de Hegel culmina en la Idea, en la que el concepto *(Begriff)* se encarna, en la que lo racional y lo real coinciden. En la misma *Filosofía del derecho,* se exalta al Estado frente a la religión en razón a su inmanencia, opuesta a la trascendencia de ésta última. Puede verse ésto en el largo comentario del § 270 sobre la relación entre el Estado y la Iglesia; Marx anuncia (p. 214) que lo considerará más adelante, pero aparentemente no lo hizo en este trabajo (aunque cf. aquí mismo, n. 7, p. 160).

Para Marx, el Estado contemporáneo no es inmanente, o no lo es absoluta o suficientemente; en relación a la sociedad civil, es trascendente, y esa es la razón de que Marx lo condene. Todo esto corre parejo con el voto revolucionario, revela su verdadera dimensión filosófica: la «emancipación del hombre» coincide con la destrucción de la trascendencia. (Sobre este importante aspecto del pensamiento de

Marx, cf. Cottier, *El ateísmo del joven Marx,* 1959.) Sobre este punto preciso, los escritos teológicos del joven Hegel ofrecen un paralelo sorprendente. Todos ellos se ocupan de acabar con la trascendencia en el cristianismo, de reconstruir un mensaje puramente inmanente de Jesús, que habría predicado por ejemplo «virtudes sin dominación, sin sujeción, (como simples) modificaciones del amor» (Hegel, 1907, p. 293). Cottier ha señalado admirablemente en mi opinión que todo esto ocurre en el interior del luteranismo (1959, pp. 46-47).

El sociólogo tiene buenos motivos para reflexionar sobre esta preocupación de Marx por destruir la trascendencia. En efecto, si se admite que la sociedad es un todo, este todo como tal trasciende sus elementos de la misma manera que un organismo sus componentes. Marx se entretiene ampliamente en mostrar que la determinación o deducción filosófica del Estado por Hegel no va más allá de la de un organismo en general, y que más allá de este punto Hegel empieza a vestir con datos empíricos su esqueleto filosófico, pero al menos que yo vea Marx no protesta contra la asimilación misma (cf. *ibíd.,* pp. 209, ss., sobre el § 269 de Hegel). Ahora bien, precisamente ahí radica un aspecto importante de la construcción de Hegel. El Estado de Hegel es, como «Espíritu» *(Geist),* el todo social en cuanto consciente de sí, o lo que es lo mismo en particular: en cuanto presente en la conciencia de los miembros de la sociedad. (En verdad, sólo la expresión «todo social» que acabo de emplear no se halla literalmente presente en el texto de Hegel.)

La relación que Hegel plantea entre sociedad civil y Estado no es únicamente una relación de separación, y de contradicción en la medida en que la sociedad civil está dominada por el egoísmo y el individualismo, el Estado por el altruismo y el holismo, es también, si puedo emplear mis propios términos (1971 *b,* pp. 80-81), una relación jerárquica o de englobante/englobado: el Estado de Hegel es la totalidad que engloba a sus elementos, incluido un elemento que le es formalmente contradictorio, como la libertad es formalmente contradictoria de la ley. Cuesta trabajo admitir que Marx se mostró ciego a este respecto[5]. Estamos frente a un acontecimiento tan dramático, de una

[5] Hay al menos un pasaje en el que Marx parece decir que la relación con el todo —es decir con el Estado— de rasgos particulares es su determinación mayor. Se trata de su larguísima discusión sobre la primogenitura, sobre el mayorazgo recomendado por Hegel para asegurar la independencia política (*ibíd.*, p. 312). Se dice allí que para instituciones particulares de este género *(einzelne Staatsmomente)*, «el estado político es la esfera de su determinación universal, su *esfera religiosa*» (subrayado por Marx). Las últimas palabras

importancia histórica tal que vale la pena considerar en detalle este rechazo por Marx del aspecto holista de Hegel. Tomemos un parágrafo de Hegel y el comentario de Marx que a él se refiere.
Hegel, s 274:

> Como el Espíritu es real sólo en cuanto sabe que existe, y como el Estado, en tanto que espíritu de un pueblo, es al mismo tiempo la ley que penetra todas sus relaciones, la moral y la conciencia de sus individuos, la constitución de un pueblo determinado depende en suma del modo y de la formación de la conciencia que tiene ese pueblo de sí; en esta conciencia reside su libertad subjetiva y, en consecuencia, la realidad de su constitución (cf. Hegel, 1942).

Comentario de Marx:

> Lo único que se sigue del razonamiento de Hegel es que un Estado en el que el modo y la formación de la conciencia de sí y la constitución se contradicen, no es un verdadero Estado. Evidentemente es una banalidad decir que la constitución, que es el producto de una conciencia pasada, puede llegar a ser un obstáculo molesto para una conciencia más progresiva, etc. etc. El resultado de esto consistiría simplemente en reclamar una constitución que tuviera en sí misma la determinación y el principio de poder progresar con la conciencia, con el hombre real, lo cual sólo es posible cuando el hombre ha llegado a ser el principio de la constitución. Hegel es aquí un *Sofista* (*Werke*, I, p. 218).

La primera frase de Hegel es clara: el Estado es el Espíritu de un pueblo; como tal es al mismo tiempo una institución «política» y el principio general o ley de las relaciones sociales en general, por consiguiente de las costumbres o valores *(die Sitte)* y de la conciencia de los individuos que lo componen. Hegel llama «Estado» a la vez a: 1) lo que nosotros llamamos con ese nombre; 2) la sociedad global o comunidad en tanto que «sistema simbólico», como se dice a veces hoy, lo que Durkheim llama la «conciencia colectiva». Rousseau había dicho de modo similar que las costumbres son lo que constituye la «verdadera constitución de los Estados» (*Contrato social*, II, XII), y en su comentario de Rousseau Durkheim ha insistido en esa «orientación fija, permanente, de los espíritus y de las actividades en una dirección determinada» como algo subyacente a la voluntad general y que explicaría la po-

---

anuncian la introducción de la «crítica transformadora». Sigue: la constitución (política real) es la propiedad privada. Vemos así lo que Marx entendía cuando escribía: «El Estado político es el espejo de verdad de los diferentes momentos del Estado concreto», a saber que la verdad del Estado se halla en las diversas instituciones sociales; y sin embargo en esta fase misma el «Estado concreto» es la sociedad global. En otros términos, Marx se niega a confundir la sociedad global con el Estado (político) pero al mismo tiempo reduce la sociedad global a sus «diversos momentos»: no hay todo, porque el todo propuesto por Hegel es falso.

sibilidad de la emergencia aparentemente repentina de esta última (cf. Dumont, 1965, p. 47).

El punto es importante, y sin embargo no siempre lo ven o acentúan los comentaristas de Hegel. Se deja escapar un aspecto crucial de la teoría de Hegel si sólo se ve en su Estado el aspecto político. De ser así, Marx habría tenido razón al negarse a ver en el Estado de Hegel otra cosa que una institución yuxtapuesta a las demás instituciones sociales (la familia, la sociedad civil). Si por el contrario sustituimos al Estado por la sociedad global, entonces se hace evidente que hay una relación íntima entre ella y todas las instituciones particulares que contiene y subsume, anima y sostiene. Tal es al menos el postulado fundamental de la sociología (holista).

Pero cabe preguntarse, ¿por qué entonces Hegel recurre a esta presentación indirecta de la sociedad global con el traje del Estado? De ese modo oscurece su tesis, y ahí radica quizás una de las razones de la «esclerosis» relativa que manifiesta la *Filosofía del derecho* según un experto como Jean Hyppolite. A grandes rasgos, la misma confusión impera en Rousseau, y la causa es la misma: al acentuar fuertemente la conciencia y la libertad, estos autores se movían esencialmente en el interior de un universo individualista, y su opuesta percepción del hombre como ser social, y de la sociedad como un todo del que la persona humana nace y por el que es criada se situaba por esa razón, y de modo un tanto paradójico, en el plano político (cf. más atrás, p. 32): en el *Contrato social* de Rousseau, el holismo se reinstala contra el individualismo mediante el milagro aparente de la «voluntad general», en la *Filosofía del derecho* la *societas* o yuxtaposición de individuos de la «sociedad civil» se ve trascendida en la *universitas*, o totalidad, del Estado, en su unidad y su cualidad de persona moral en tanto que encarnación del Espíritu (*ibíd.*, pp. 49, 59).

El comentario relativamente breve de Marx sobre este parágrafo de Hegel es digno de atención. Está dedicado, no como en Hegel al principio general de la interdependencia entre las diferentes esferas interiores a la sociedad, sino al caso particular en que debe reconocerse una discordancia entre el estado de la consciencia social y la constitución política. Implica que ese es el caso en la sociedad moderna, y propone como remedio una constitución fundada en el «Hombre», lo cual había sido exactamente el programa de la Revolución francesa. No toma en consideración la afirmación holista de Hegel, le opone abruptamente el Credo individualista, y al hacerlo deja ciertamente de lado el punto en el que he insistido para comprender la tesis de Hegel. El

hecho es digno de consideración, pues en su largo comentario Marx se esfuerza por analizar el texto de Hegel con el máximo cuidado y pone en acción un gran ingenio para aclarar las complejidades. Marx parece en suma haberse irritado por la afirmación de una correspondencia entre conciencia y constitución y haber pasado por alto lo esencial.

Y sin embargo, ocurre que por una especie de ironía histórica Marx reproduce sin saberlo, con esa noción de una discordancia entre las instituciones establecidas y el desarrollo de la conciencia, un motivo central del joven Hegel. Los paralelos más inmediatos se hallan en los escritos políticos. A propósito del Wurtemberg trata de las instituciones «de las que ha huido el espíritu» (Hegel, 1958, p. 12), y sobre todo el bello fragmento de introducción a la Constitución de Alemania está consagrado por completo a esa «contradicción que crece sin cesar entre la vida que los hombres buscan inconscientemente y la vida que se les ofrece y permite» (1958, p. 16). La noción juega también un papel central de los estudios religiosos. Ya se trate de la positividad de la religión definida precisamente como una obsolescencia que hace necesario el recurso a la autoridad (1907, p. 141), de la aparición de Jesús entre los judíos en el momento en que «el espíritu desapareció de una constitución, de las leyes, en que por el hecho de su cambio no está ya de acuerdo con ellas» (1907, p. 385), o de la explicación de la victoria del cristianismo sobre el paganismo, el esquema de Hegel es el mismo que el de Marx.

Pero volvamos a Marx. Un texto contemporáneo puede aquí servir de confirmación. Encontramos una reacción similar por parte de Marx en un pasaje de *La cuestión judía* (*Werke,* I, p. 370) en el que cita –largamente pero con dos breves omisiones quizá significativas– el pasaje famoso y tan esclarecedor del *Contrato social* al que he aludido: «Aquel que ose lanzarse a la empresa de instituir un pueblo...»[6]. Marx insiste en la separación entre

[6] Marx cita con arreglo a una edición de Londres de 1782 (¿quizás ella misma incompleta?). He aquí el pasaje con, en itálica, lo que falta en la cita de Marx, y en pequeñas mayúsculas las palabras subrayadas por él para hacer que resalte «la abstracción» del ciudadano:

«Quien se atreva a la empresa de instituir un pueblo debe sentirse dispuesto a CAMBIAR por así decirlo la NATURALEZA HUMANA; a transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en PARTE de un todo mayor del que este individuo recibe en cierto modo su vida y su ser; *a alterar la constitución del hombre para reforzarla*; a sustituir por una EXISTENCIA PARCIAL Y MORAL la existencia física e independiente *que todos hemos recibido de la naturaleza.* Es preciso, *en una palabra*, que le quite al HOMBRE SUS FUERZAS PROPIAS para darle otras que le sean extranjeras y de las que no pueda hacer uso sin el socorro de los demás.» (MARX, *Werke,* I, p. 370 y ROUSEAU, *Œuvres completas*, Bibl. de la Pléiade, t. III, pp. 381-382, editado por Robert Derathé.)

el hombre *real* como miembro de la sociedad civil, el individuo egoísta, y el hombre *político* en tanto que ciudadano abstracto, una persona artificial, alegórica. Cita a Rousseau como maestro de la «abstracción del hombre político», y concluye brevemente pero de modo memorable: «Toda emancipación *remite* del mundo humano, de las relaciones, al *hombre* mismo» (*Alle Emancipation ist* Zurückführung *der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den* Menschen *selbst*) (p. 370). Señalemos de paso que esta aserción confirma mi tesis de un individualismo fundamental de Marx, enraizado en su anhelo de emancipación.

El pasaje muestra una completa incomprensión de Rousseau, que en contraste con la penetración habitual de Marx reclama una explicación. En efecto, Rousseau no enseña nada que se asemeje a «la abstracción del hombre político», muy por el contrario dice que el hombre debe ser completamente transformado, por así decirlo, en el crisol de la constitución política, y «recibir del todo su vida y su ser». Es claro que Marx olvida esta notable proposición holista, y va derecho al resultado tal y como lo ve en la Revolución francesa: al lado del nuevo «hombre político» sobrevive el viejo individuo, de suerte que se convierte a Rousseau en responsable de este divorcio entre el hombre real y el ciudadano abstracto que él fue ciertamente el último en haber querido, del mismo modo que no patrocinó nada que se pareciera a los Derechos del Hombre. El absurdo se hace completo cuando partiendo de la fusión en Rousseau del individuo en el todo social y político Marx concluye la «emancipación» como remisión de las relaciones sociales al individuo.

Para comprender la extraña lectura que Marx hace aquí de Rousseau, es preciso reconocer que para Marx el individuo y la totalidad social no son incompatibles. Este punto nos ocupará a continuación y me es necesario aquí anticipar. Marx no puede comprender el esfuerzo que hace Rousseau para superar la incompatibilidad, para ofrecer, con el paso de la «voluntad particular» a la «voluntad general», que no es la «voluntad de todos», una transición de lo uno a lo otro. Para Marx, el divorcio entre los dos aspectos es simplemente un hecho social patológico. Una vez que ha sido constatado, no hace falta construirlo intelectualmente como según él hace Rousseau, sino destruirlo. Vemos aquí a Marx engañarse a sí mismo en cierto modo en su lectura de Rousseau, y este hecho es paralelo a su reacción ante el parágrafo 274 de Hegel. Concluyo por el momento que, ante una proposición holista, algo le impide a Marx leerla tal como es. No es capaz de ver en ella otra cosa que su impacto político, inmediatamente referido a su propia concepción de la esfera política como una esfera que en los tiempos

modernos se halla separada de la sociedad civil y en contradicción con ella. Este divorcio se nos aparecerá más claro dentro de poco.

La cuestión judía es contemporánea de la *Einleitung*, fue publicada con ella a comienzos de 1844 y según los biógrafos es sólo un poco posterior a la *Crítica de Hegel*. Este texto (*Werke*, I, pp. 347-377) no deja nada que desear en cuanto a la concepción que Marx se hace de la relación, tanto de hecho como ideal, entre el Estado y la religión. En su primera parte, es una réplica brillante a un joven hegeliano, Bruno Bauer, sobre la cuestión de la emancipación de los judíos en Alemania. Lo que sólo indirectamente aparecía en la *Crítica de Hegel* se expone aquí explícita y claramente, y percibimos cómo Marx extiende al Estado (moderno) el método desarrollado por Feuerbach en su crítica de la religión, y generaliza así el ataque de este último contra la trascendencia.

Del mismo modo que el hombre se separa de sí mismo atribuyendo sus propias cualidades a ser un imaginario de otro mundo, al que adora, así también está separado de sí mismo en el Estado moderno, democrático. Pues este Estado se caracteriza por la disyunción del ser real y del ser ideal del hombre: por un lado está el individuo de la sociedad civil, independiente y egoísta, real pero infiel a la esencia del hombre, un fenómeno no verdadero *(unwahre Erscheinung)*, por otro el ciudadano de la comunidad política, fiel a la esencia genérica o social *(Gattungswesen, Gemeinwesen)* del hombre, una persona moral, pero abstracta, artificial, privada de su vida individual real y llena de una universalidad irreal. El Estado político es a la sociedad civil como el cielo es a la tierra; «El hombre es reconocido como *real* únicamente en la forma de Individuo *(Individuum)* egoísta, y como *verdadero* únicamente en la forma de ciudadano abstracto» (pp. 355, 370).

Hay así una afinidad profunda entre el Estado democrático y la religión cristiana. En verdad el Estado moderno –el de los Estados Unidos contemporáneos– es la única forma de Estado que está de acuerdo con el espíritu cristiano. Este Estado no reconoce la religión[7], pero la presupone en sus súbditos, es decir al nivel de la sociedad civil. (Aquí se nombra a Tocqueville, y se cita a su amigo Beaumont.) Esto es así porque el Estado democrático por una parte, la religión cristiana por la otra, son expresiones a niveles diferentes de lo mismo, a saber una cierta etapa de desarrollo del espíritu humano: la religión continúa

---

[7] Sobre este punto (p. 354) Marx cita con aprobación algunas líneas del añadido de Hegel a su § 270, cuya consideración había aplazado en la *Crítica de Hegel* (más arriba, p. 147). *La cuestión judía* completa así la *Crítica* acerca de la relación entre Iglesia y Estado.

siendo la conciencia ideal, extra-mundana, de los miembros del Estado porque es la forma ideal del estadio de desarrollo que se realiza en el Estado. Del mismo modo que la religión cristiana es el reconocimiento del hombre mediante un rodeo *(auf einem Umweg)*, a través de un mediador, «así el hombre moderno se proclama a sí mismo ateo sólo a través de la mediación del Estado, únicamente mediante un rodeo, y continúa para lo demás confinado en la religión». O aún: «Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa, así también el Estado es el mediador al que transfiere toda su esencia terrena, toda su no-servidumbre humana» (p. 353).

Marx llega así a plantear un claro contraste entre la emancipación política, tal como se ha realizado en el Estado moderno, y la emancipación humana, que consistirá en suprimir todos los rodeos y todos los mediadores. Vemos aquí más concretamente a qué se había comprometido Marx en su entusiasmo juvenil, ¿o deberé decir en su en-antropusiasmo? Se trata nada menos que de la realización de la Idea hegeliana como fusión de lo ideal y lo real. O sea el programa utópico de una identificación completa, material, absoluta del valor y del hecho, pues el rodeo a abolir es a fin de cuentas el recurso a la idea y al valor para designar, juzgar y formar el dato bruto de la vida.

Incluso dejando de lado la cuestión de la emancipación judía misma, hay en *La cuestión judía* más cosas que nos conciernen. Es útil extraer, de una discusión larga y en conjunto magistral de las Declaraciones de Derechos de la Revolución francesa, la visión que Marx se hace del desarrollo histórico desde el Antiguo Régimen en lo concerniente a la esfera política. Empieza por plantear lo que llama el enigma de la Revolución francesa: «que un pueblo que acaba de abordar la tarea ...de fundar una comunidad *(Gemeinwesen)* política proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, divorciado de sus congéneres y de la comunidad, y llegue incluso a degradar a la comunidad a no ser más que un simple medio para el mantenimiento de los sedicentes Derechos del Hombre» (p. 366). Marx halla la solución de este enigma en el desarrollo histórico general. En la feudalidad, la sociedad civil[8] tenía un carácter político inmediato

[8] «Die Feudalität. Die alte bürgerliche Gessellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter.» He ahí un ejemplo del uso de la expresión «socieadad civil» para designar las relaciones económicas y sociales, las relaciones no políticas (aquí: la posesión, la familia, el género y la espcie de trabajo), fuera del período moderno.

(pp. 367-368); la emancipación política consistió en separar los dos aspectos: aquí el hombre real, allá el ciudadano como un hombre artificial, aunque «verdadero»: la Revolución francesa diferenció la comunidad política de la sociedad civil (p. 369). La emancipación verdadera, humana, consistirá en unir de nuevo la vida empírica de los hombres con su esencia universal o social, dejando esta última de aparecer bajo un disfraz político.

Así pues para Marx el movimiento en su conjunto consiste en la supresión de lo político a través de una primera fase que lo diferencia y aísla y una segunda fase que lo suprime completamente. Pero, ¿cuál es aquí la significación de «político»? Es, *implícitamente*, la subordinación: bajo la feudalidad, la subordinación impregnaba todos los aspectos de la vida social, la Revolución la aisló, confinándola en una esfera distinta, lo único que falta es suprimirla instaurando la libre asociación de los hombres, una asociación sin subordinación ni mediación, en la que el todo no trascenderá ya sus partes sino que les será únicamente inmanente. Ese es el esquema, ese el propósito.

Recapitulando: todo lo que hemos visto hasta ahora nos muestra a Marx adoptando de manera predominante una visión individualista del hombre, es decir una visión según la cual la humanidad sólo está contenida en cada ser humano particular. En su profesión de fe, Marx hace voto de «emancipar» a ese ser, en su crítica de Hegel presta poca atención a la percepción hegeliana de la sociedad global como primaria respecto a las instituciones particulares y los agentes humanos que encontramos por ejemplo en la «sociedad civil», en *La cuestión judía* rechaza como insuficiente la «emancipación política» que, al tiempo que excluye la religión del Estado, la presupone por parte de sus miembros: la emancipación verdadera, humana, suprimirá de un solo golpe tanto la religión como el Estado.

Se dirá sin embargo que en todo esto no hay negación alguna de la sociedad en sí misma. Sin duda se apela al hombre predominantemente como un ser genérico o una esencia genérica (*Gattungswesen*, de *Gattung*: género, especie). La expresión es corriente, aparece en Fuerbach, y evoca, en un pasado más lejano, la especie humana de Kant[9],

---

[9] O'Malley ha puesto en evidencia el frecuente uso en la *Crítica de Hegel* no sólo de *Gattungswessen*, sino de otras varias expresiones construidas con *Gattungs*–: «voluntad específica», «forma específica» (o genérica), etc. (véase su introducción a la *Crítica de Hegel*, trad., pp. XLI *ss.* en la que hace referencia a compuestos similares en los *Manuscritos*). Una expresión tan extendida exigiría ser estudiada en relación con la *Crítica de Hegel*. La retomaremos en los *Manuscritos*. Mucho más tarde, en *Mehrwert* (Werke, 26.2, p. 111), hay

pero en ocasiones también se le llama al hombre un ser social (*Gemeinwesen,* que significa a la vez una comunidad, política en particular, y «una esencia común», es decir un ser viviendo en comunidad). Encontramos así en estos textos (como también en Lorenz von Stein) una prefiguración de la distinción de Tönnies entre *Gemeinschaft* (comunidad, aquí el Estado) y *Gesellschaft* (sociedad). La esperada emancipación no pondrá fin a la vida del hombre en sociedad (¿cómo podría hacerlo?) pero equivaldrá de hecho a una reforma de la sociedad, especialmente en lo concerniente a sus aspectos «políticos» presentes.

Todo esto es verdad, pero es claro que el fundamento de esta reconstrucción es la persona individual: por ejemplo la sociedad civil es «real» en un sentido en que el Estado no lo es, y como hemos visto toda emancipación es la reducción de las relaciones al hombre mismo, al individuo. Hay una profunda paradoja en el hecho de que lo que Marx llama «común», «comunidad» deba desaparecer, mientras que lo que llama «sociedad», es decir la yuxtaposición de individuo, será únicamente modificada. En un detalle, sin embargo, el holismo que está tan fuertemente presente en el pensamiento alemán en general, y que Hegel reintroduce en su opuesto de manera tan extraordinaria, no ha sido expurgado: quien dice holismo dice en efecto predominio de la sociedad concreta sobre la especie humana, y en el presente caso la emancipación del hombre se alcanzará por así decirlo sobre el suelo alemán, será la emancipación alemana, y, en virtud de ello, la de todos los hombres. Aparte de este detalle, podemos concluir que, aunque la antítesis entre individualismo y holismo no haya sido reconocida —como resulta claro a juzgar por el «enigma» de la Revolución francesa, Marx piensa aquí claramente, e inevitablemente para un emancipador, al hombre en tanto que individuo[10].

---

una interesante discusión sobre la especie *(Gattung)* y el individuo (*der Einzelne* al principio) citada por Rubel en *Oeuvres*, I, p. 1613. Alabando la brutalidad científicamente honesta de Ricardo cuando se hace el abogado de la producción por la producción, es decir del *«desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana con fin en sí»* (itálicas de Marx) contra la preocupación sentimental y edificante por el hombre individual de Sismondi y otros, Marx excribe: «...este desarrollo de las capacidades de la especie humana, por más que tenga lugar en principio a expensas de la mayoría de los individuos humanos *(Menschenindividuen)* y de clases enteras de hombres, rompe finalmente este antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo *(des einzelnen Individuums)*...» y «En el reino humano como en los reinos animal y vegetal las ventajas de la especie triunfan siempre a expensas de las ventajas de los individuos...». (Estamos en 1863.)

[10]Al hablar de las posiciones adoptadas por Marx en sus trabajos precedentes de periodista, O'Malley menciona la «primacía de los... miembros individuales del Estado en

En lo que sigue veremos que eso mismo es verdad para la primera formulación elaborada del «materialismo histórico» en *La ideología alemana.* Pero antes de pasar a este libro, nos es preciso ahora considerar ciertos textos que se sitúan cronológicamente entre los ya estudiados y *La ideología alemana,* y en los que se encuentra una visión diferente concerniente a la naturaleza humana. El texto principal se halla en los *Manuscritos de 1844,* que más adelante estudiaremos de modo más completo. Por el momento extraeré únicamente este tema particular.

En el tercer Manuscrito (fol. V-VI) a continuación de una discusión sobre las diversas formas de comunismo, viene un desarrollo que abunda en afirmaciones categóricas de la naturaleza social del hombre. «Por eso todo el movimiento (de la producción por el hombre de sí mismo y del otro hombre) es esencialmente *social;* así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre,* así también es *producida* por él.» «La actividad y el goce... son actividad social y goce social... la sociedad es la perfección de la unidad esencial del hombre con la naturaleza...» En fin, incluso si mi actividad es científica, etc., y la llevo a cabo la mayor parte del tiempo en solitario, «también soy *social* porque actúo en cuanto hombre... mi propia existencia *es* actividad social...» (*MEGA,* I, 3, p. 116, corregido en *Werke, Erg. Bd.,* I, p. 538)[11].

Este último pasaje en particular no deja ninguna duda: hay en él, explícitamente, percepción de sí mismo como ser social, lo que yo llamo «apercepción sociológica». Es interesante ver que el traductor francés de 1969, evidentemente marxista, no le quiere prestar oídos:

---

contra de las instituciones» (*Crítica,* trad. p. XXIV). Maximilien Rubel consagra una gran parte de su introducción al período de la vida de Marx que nos ocupa (*Œuvres,* t. II). Insiste fuertemente en lo que llama la convicción ética en la actitud inicial de Marx (especialmente p. XLV) y ve en esta convicción la gran fuerza que dio forma al pensamiento de Marx en sus líneas generales a lo largo de toda su obra. El hecho es tan evidente que se hace difícil comprender que la tesis de Rubel no esté más generalmente aceptada.

[11] La traducción no es sencilla. Pasajes cruciales como el de más arriba hacen notar la grave ausencia de una edición crítica acumulativa. La primera lectura del manuscrito, en *MEGA,* ha sido corregida en *Werke.* Así, en lugar de «actividad y espíritu», se lee más recientemente «actividad y goce» (*Genuss* en lugar de *Geist*). Esto parece mejor. Además —no se ha hecho el esfuerzo de señalarlo— en otro pasaje muy similar *MEGA* había ya introducido *Genuss,* aunque sin llegar a generalizarlo en el pasaje (Notas sobre J. Mill, *MEGA,* I, 3, pp. 535-536). Al mismo tiempo, *Werke* no reproduce una preciosa indicación de *MEGA* sobre un cambio de palabras efectuado por Marx. En la actualidad los traductores verifican con frecuencia el texto sobre el manuscrito, y nos dicen que han corregido errores de lectura, pero no cuáles.

como buen individualista, ha añadido una nota de su cosecha al pasaje en que se dice que la sociedad produce al hombre para explicar que se trata de la «sociedad verdadera» del porvenir (y no por consiguiente de aquélla en que vivimos).

Por desgracia para la facilidad de nuestro estudio, esta visión es insostenible, es demasido simple. Cierto es que el párrafo se abre con la «suposición de la abolición positiva de la propiedad privada», pero como ya nuestras citas muestran –y todo lo que las rodea lo confirma abundantemente–, Marx se desliza en seguida a un punto de vista más general. En el largo desarrollo que sigue, y que merecería un amplio comentario, Marx insiste a propósito de la relación con la naturaleza en el hecho de que nuestros sentidos se educan y desarrollan socialmente –es así por ejemplo como el oído llega a ser musical–, y estampa esta frase: «La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días.» Bien claro está que aquí no se trata de la «sociedad verdadera» del traductor.

En realidad, lo que todo este desarrollo nos dice, es que la naturaleza social del hombre sólo en el comunismo recibirá su expresión perfecta o su completo desarrollo. Así, la propiedad privada impide el pleno desarrollo del hombre como ser social-y-sensible: «*todos* los sentidos físicos e intelectuales se han visto reemplazados por la alienación simple de *todos* esos sentidos, el sentido del *tener*» (*MEGA*, p. 118; trad. p. 91). ¿No hay también aquí una determinación social del hombre? Nos hallamos así ante un doble problema. Ya nos hemos topado con la cuestión de la relación entre la esencia genérica o universal del hombre *(Gattungswesen)* y su naturaleza social *(Gemeinwesen)*. Aparece ahora la relación entre esta naturaleza social y la sociedad comunista. Nuestro texto contiene aquí algo esencial. Marx, que acaba de decir «mi *propia* existencia *es* actividad social» añade «y por eso lo que yo hago de mí mismo lo hago para la sociedad y con la conciencia de mí mismo como ser social» (*MEGA*, p. 116). Aun cuando este pasaje sea susceptible de un sentido más amplio, es imposible no ver en él una alusión al compromiso, a la aspiración revolucionaria. Sigue una aclaración:

Mi conciencia *universal* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma *viva* es la comunidad, el ser social *real*[12], por más que hoy en día esa conciencia *universal* sea una abstrac-

---

[12] Traduzco «*das Gemeinwesen, gesellschaftliches Wesen... obgleich...*» por «el ser común, el ser social... aun cuando...» (para «nonobstant que») La identificación de *Gemeinwesen* y *gesellschaftliches Wesen*, frente a «mi conciencia universal» que representa evidentemente *Gattungswesen*, el ser genérico, merece ser señalada. En efecto nuestro texto (las dos pági-

ción de la vida real y, como tal, se nos enfrente como un enemigo. De aquí también que la actividad de mi conciencia *universal* como tal, es mi existencia *teórica* como ser social (*MEGA*, pp. 116-117).

A primera vista y para empezar hallamos aquí la respuesta a nuestra primera cuestión: la realidad es el ser social o común (*Gemeinwesen*) mientras que la esencia genérica o universal (*Gattungswesen*) es pura teoría. En este sentido tendríamos aquí la transición, definitiva según todas las apariencias, de la humanidad abstracta de los filósofos a la sociedad concreta del sociólogo. Pero no podemos quedarnos ahí. En el estado actual, «mi conciencia universal», o sea la esencia genérica del hombre *Gattungswesen*, se opone como un enemigo a mi vida real como ser social (*Gemeinwesen*). Es la sociedad comunista la que revela que las dos esencias coinciden en el fondo, y sólo están en desacuerdo mientras la sociedad no sea reformada. Así «la actividad de mi conciencia universal», es decir mi actividad revolucionaria es la expresión misma de la socialidad de mi ser, pues únicamente por mediación de la emancipación el ser social será plenamente realizado, de acuerdo con el ser universal o genérico. La distancia, la discordancia entre la especie y la sociedad real se ha transformado en motivo revolucionario. Como se sabe, no se trata ya de comprender el mundo, sino de cambiarlo. Por consiguiente, si por un lado se progresa en principio de la visión teórica de la especie a la visión sociológica del ser social

---

nas 116-117 de *MEGA*) utiliza principalmente *Gesellschaft, -lich*, «sociedad, social», pero tiene también *Gemeinschaft, -lich*, «comunidad, -tario», y ofrece, con ayuda de las notas que señalan una sustitución por Marx del primer término por el segundo, una distinción clara: la «comunidad» implica la aglomeración, la copresencia física de los miembros actuando juntos, se da de modo inmediato; la «sociedad» por el contrario se extiende al aspecto interiorizado, de tal modo que hay sociedad aun cuando la comunidad no esté presente, reunida: el sabio que trabaja en el aislamiento es «social», lo mismo que el individuo es «la sociedad pensada y sentida» (cf. trad. fr., p. 89 abajo, y 90, § 2). En relación con la distinción bien conocida de Tönnies, hay aquí una especie de inversión: la «comunidad» no es interiorizada (cf. la nota siguiente). «Sociedad» es aún el término general; salvo cuando se la especifica en tanto que civil o burguesa, no es una noción individualista –lo que significa que aún estamos en el interior del individualismo. Este detalle sugiere un estudio sistemático de estos términos, y de todo el vocabulario emparentado, que lamento no poder ofrecer (pero cf. nota 9 aquí arriba). Sin embargo, la razón de la identificación señalada al comienzo de esta nota es clara. Para designar la naturaleza social del hombre, Marx toma en primer lugar el término que le es habitual, *Gemeinwesen*, pero en su vocabulario este término es insuficiente para cubrir toda la extensión de la socialidad del hombre. Para incluir la interiorización de lo social, la inmanencia de la sociedad a la conciencia de cada uno, debe añadir: *gesellschaftliches Wesen*. Ahora bien, es ahí precisamente donde, siguiendo a Tönnies, hablaríamos de *Gemeinschaft*.

concreto, por otro se conserva de la visión teórica lo necesario para levantar el acta de acusación a la sociedad contemporánea. A fin de cuentas las dos visiones son destruidas, y utilizadas. Se podría epilogar largamente sobre esta dialéctica sutil que une, e identifica de alguna manera, *Gattungswesen, Gemeinwesen,* y el proyecto revolucionario. Marx continúa:

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social.*

La primera proposición parece de lo más feliz. Pero, para quienes quisiéramos ver distinguir individualismo y holismo, parece dar un rápido giro con la identificación subsiguiente. «El individuo es el ser social» (o la esencia: *Wesen*). Intentemos comprender esta identificación. Para empezar, lo que sigue muestra que no sólo hay que entender «cada hombre particular es un ser social», sino también «en cada hombre particular se halla la totalidad humana», o sea en el lenguaje de Marx «la totalidad ideal, la existencia subjetiva para sí de la sociedad en tanto que pensada y sentida» (*MEGA,* p. 117). Se trata por consiguiente del individuo en nuestro sentido del término. Marx no reconoce nuestra distinción entre individualismo y holismo, pretende identificarlos.

¿En qué plano se sitúa esta identificación? No es una constatación, puesto que Marx acaba de decirnos que en el plano fáctico se registra enemistad entre los dos aspectos. Se trata de una proposición ontológica, metafísica; es verdadera en el fondo de las cosas, o en derecho. Es a fin de cuentas una proposición normativa: es preciso conseguir que el individuo y el ser social coincidan; por retomar una expresión que hemos encontrado en Marx, es *verdadera* y reclama ser convertida en *real,* o efectiva. En suma, Marx no era ingenuo como sus émulos de hoy, sabía mucho mejor que ellos lo que hacía. La distinción individualismo-/holismo se ve sustituida en él por la distinción entre la sociedad de hoy y la sociedad ideal: en la sociedad ideal, por hipótesis, los individuos libres constituirán una comunidad, y se convertirán al mismo tiempo en seres sociales completos o perfectos.

Obtenemos por consiguiente aquí la confirmación de lo que habíamos creído descubrir anteriormente: el voto de transformar la sociedad real en la sociedad ideal anticipa en forma de proyecto y excluye la distinción intelectual de las dos valoraciones opuestas, individualista y holista. Este voto es de hecho una resolución de trascender la contradicción por la acción. El hombre como ser social sólo es plenamen-

te reconocido en la sociedad ideal, pues entonces la distancia o contrariedad entre él y el individuo libre habrá desaparecido.

Por incompleto que sea, nuestro análisis del tema del hombre como ser social en los *Manuscritos* nos prepara para comprender lo que a continuación vendrá: este tema va a verse absorbido enteramente por la actividad revolucionaria, va a desaparecer, al nivel más profundo, de la obra subsiguiente de Marx. Quizás haya un símbolo de este destino en el hecho de que aquí mismo Marx ha tachado con lápiz la mayor parte del desarrollo sobre la naturaleza social de los sentidos «físicos e intelectuales» del hombre.

Conviene comparar con este texto una nota de Marx de la misma época. Se halla en sus cuadernos entre las notas sobre James Mill. Empieza con estas palabras: «Si suponemos que producimos como seres humanos...» Marx habla en primera persona como productor y se dirige a una segunda persona como consumidor: «En tu goce y tu uso de mi producto... yo seré consciente de que sirvo como mediador entre ti y el género humano, de que soy conocido y sentido por ti como un complemento de tu propio ser y como una parte necesaria de ti mismo, de que soy reconocido en tu pensamiento y en tu amor...» (*MEGA*, I, 3, pp. 546-547). Este fragmento más o menos confidencial nos será útil más adelante por su contraste con una visión correspondiente de *La ideología alemana*. Hace eco a una idea de Feurbach que Marx alaba en una carta a éste de agosto de 1844, «la unidad del hombre con el hombre fundada en las diferencias reales entre hombres» (*Werke*, XXVII, p. 425).

Al margen de los *Manuscritos* de 1844, el contraste entre las dos visiones opuestas del hombre se encuentra en el propio volumen de *La ideología alemana* tal como se ha convertido en habitual imprimirlo. En efecto, si bien en sí mismo el libro es, como veremos, de un individualismo sin tacha, incluye al comienzo las *Tesis sobre Feurbach*, esas tesis lapidarias de Marx que Engles publicó por primera vez en su propio libro sobre Feurbach. La sexta tesis se relee evidentemente en el pasaje de los *Manuscritos* que hemos citado sobre la esencia genérica y la esencia social, y presenta una proposición sociológica categórica:

> Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo *(dem einzelnen Individuum)*. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales. (*Werke*, III, p. 6).

Señalemos en seguida que en este pasaje Marx, al tratar del individuo como ser moral, añade a la expresión *das Individuum*, que remite

esencialmente al aspecto físico, biológico, el adjetivo *einzelne;* volveremos sobre ello al instante.

En contraste con esta proposición, impecable tal como la leemos, *La ideología alemana* considerará con largueza como sujetos primarios a los individuos, añadiendo, es cierto, las relaciones, principalmente económicas, entre ellos. La transición entre las dos concepciones, que muestra la ausencia de contradicción y probablemente de diferencia real entre ambas para Marx, la ofrecen las tesis 8 a 10 sobre Feuerbach. Para Marx, acentuar la actividad práctica bastaba para trascender el «individualismo» del viejo materialismo. Toda la vida social es esencialmente práctica, por ello la consideración de la actividad práctica es suficiente para pasar de la sociedad civil o burguesa a la «nueva» concepción de la «sociedad humana o humanidad social». Así «el todo de las relaciones sociales» de la sexta tesis se reducirá, en *La ideología alemana,* a la «producción» y a las solas relaciones sociales que a ella se vinculan de modo inmediato.

Pasemos ahora a *La ideología alemana,* o más bien a su primera parte titulada «Feuerbach, la oposición entre las concepciones materialista e idealista de la historia», que contiene según Engels la exposición de «la concepción materialista de la historia». El libro, escrito en común por Marx, Engels y uno o dos autores secundarios en Bruselas durante los años 1845-1846, permaneció inédito debido a circunstancias desfavorables, pero según Marx los autores habían conseguido su finalidad principal: adquirir una visión clara de sí mismos y liquidar sus viejas teorías filosóficas. La primera parte se considera obra de Marx y Engels, y no hay duda de que el manuscrito salió enteramente de la mano de Marx. Ahora bien, al parecer la apercepción sociológica sobre la que he venido insistiendo fue aquí rechazada, junto con las viejas teorías filosóficas, y sacrificada al materialismo histórico para obtener un contraste claro, en ocasiones polémico, con el materialismo anhistórico de Feuerbach tanto como con el idealismo de los *Críticos críticos.*

El principio queda establecido desde el comienzo de la obra:

La primera condición de la historia humana es la existencia de seres humanos. Para proceder sin suposiciones arbitrarias, hay que partir de individuos reales, de su acción y de las condiciones materiales de su existencia (*Werke,* III, p. 20).

Debo abrir aquí un paréntesis para precisar un punto de vocabula-

rio: la palabra alemana que traduzco por «Individuo» es *das Individuum,* pl. *Individuen,* un término corriente en la literatura, usado por ejemplo por Hegel, y que designa de manera primaria el individuo biológico, sea humano o no; el texto alemán usa a veces la expresión *«das einzelne Individuum»* que designa al individuo en el sentido moral (y suele traducirse con excesiva uniformidad por el «individuo aislado» o el «individuo singular»). El individuo en este sentido podría ser simplemente *«der Einzelne (Mensch)».* Es bueno conservar presente en el espíritu la distinción hegeliana: *«Besonderheit»* es particularidad, *«Einzelnheit»* individualidad, es decir lo particular en cuanto encarnación de lo universal. La distinción lingüística entre *das Individuum* y *der Einzelne* corresponde a mi distinción entre el individuo empírico y el individuo moral. Sin embargo, de hecho, los autores alemanes confunden con frecuencia los dos sentidos bajo *das Individuum,* igual que ocurre corrientemente en francés con l'«individu». Así lo hace Hegel en el párrafo citado más arriba (p. 156): la conciencia de los individuos es la de los «individuums». Unicamente en ciertos casos y en ciertos contextos se siente la necesidad de introducir *der Einzelne.* Así ocurre en este texto de Marx y Engels, y en Marx en general. Este complejo de usos, hecho de distinciones ocasionales y de la ausencia de una distinción de principio, es obviamente pertinente para nuestra indagación, como tendremos ocasión de señalarlo.

Volvamos al punto de partida de *La ideología alemana,* y resumámoslo en la medida de lo posible en los mismos términos de los autores: el primer punto, el primer hecho histórico es la producción de la vida material misma. El segundo punto es que, una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento de esa satisfacción conducen a nuevas necesidades. El tercer punto, o la tercera relación, consiste en el hecho de que los hombres no sólo renuevan cada día su propia vida sino que también crean otros hombres: se reproducen y engendran la familia, la primera relación social. Estos tres aspectos se dan conjuntamente, como tres «momentos», desde los orígenes.

En cuarto lugar viene la relación social, ya presente en la producción de la vida: todo modo de producción o todo estadio de desarrollo industrial va siempre acompañado de cierto estadio social (*ibíd.* pp. 28-30).

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también conciencia, y en primer lu-

gar una lengua, que «*es* la conciencia práctica..., real...». «El lenguaje nace como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres...» «La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos» (*ibíd.*, pp. 30-31). Pero «este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria»: el instinto se ha convertido en instinto consciente (*ibíd.*). Posteriormente la conciencia progresa junto con el crecimiento de la productividad, es decir de las necesidades, de la población y de la división del trabajo.

Tal es el principio de lo que Engels llamaba la «concepción materialista de la historia». En cierto sentido los «cuatro momentos» se dan conjuntamente. Sin embargo entre ellos, al cuarto, al momento social, se le asigna un lugar aparte relativamente secundario, manteniéndose esta disposición a través de toda la obra de Marx (cf. más adelante pp. 205 ss. los pasajes correspondientes de los *Grundrisse*). De este modo la relación con la naturaleza, la producción, recibe la prioridad respecto a las relaciones entre hombres es decir a la sociedad y a la conciencia. En otros términos, el Credo económico está ya presente. *La ideología alemana* presupone así los estudios económicos que más adelante consideraremos.

Se observa también que, con la evidente preocupación de cortarle más fácilmente las alas a toda forma de idealismo, la afirmación de la naturaleza social del lenguaje y de la conciencia se ve de algún modo rebasada por lo que constituye pura y simplemente una «suposición abstracta» del materialismo: la sociedad humana se concibe inicialmente al margen de todo lenguaje y toda conciencia, y sólo después se descubre «que el hombre tiene también» una lengua y conciencia, muy poca al principio a decir verdad –aun cuando la conquista de la conciencia por el instinto constituya ya en sí misma un problema–. Se expulsa de este modo, junto con el idealismo, al holismo romántico alemán del *Volk* y el *Volkgeist*, del pueblo y del espíritu del pueblo, la «suposición» de un espíritu «especial» (*aparten*) de la sociedad como un todo (pasaje tachado por Marx, página 26, nota).

La elección del individuo biológico como punto de partida tiene varias funciones: es coherente por una parte con la adopción de una perspectiva económica, en la que el sujeto es el individuo; por otra, con la afirmada preocupación por ser estrictamente empírico, es decir con el recurso de hecho a un materialismo que por el momento no tiene nada de histórico, pero que cierra el camino a cuanto pudiera con-

ducir de nuevo a la «mistificación» hegeliana. No es esto todo, pues en esta primera parte de *La ideología alemana* el acento puesto en el individuo va mucho más allá de las necesidades de la polémica contra el idealismo, desborda el dominio de la economía política, y está ligado a fin de cuentas al voto de emancipación. El desarrollo más notable a este respecto es sin duda un pasaje muy conocido, uno de los pocos en que Marx dio una idea de la «sociedad comunista»:

> Y finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da por tanto una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo[13], los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o Crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello; que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico hasta hoy (*ibid.*, p. 35)

Hay que recordar que un vasto desarrollo de la productividad es la precondición de la sociedad comunista. Se dice y se repite en esta obra que todos los males sociales coinciden con la división del trabajo, y que ésta debe ser abolida para que desaparezcan aquéllos (por ejemplo, p. 74). En este pasaje la teoría es más sutil: no se excluye una división del trabajo voluntaria, en cuanto opuesta a la división espontánea o «natural», y sin embargo, el bosquejo concreto que sigue muestra al individuo dividiendo (libremente) su trabajo –y adjudicándose así el lu-

[13] La antítesis se establece entre *naturwüchsig*, «de crecimiento natural», y *freiwillig*, «de libre voluntad». Mas como se sabe, Tönnies hace que a su *Gemeinschaft* corresponda el *Wesenwille* o «voluntad espontánea», a su *Gesellschaft*, el *Kürwille* o «voluntad explícita» si no completamente «arbitraria» (TÖNNIES 1971, p. 6, etc.). A este último término corresponde el *freiwillig* de Marx, pero para él en la sociedad «espontánea» hay únicamente ausencia de «voluntad», de contrato. A fin de cuentas, antes del contrato apenas hay hombres para él (cf. la nota precedente, y «el enjambre de abejas» más arriba, p. 195).

gar de la sociedad en la fase precomunista– al tiempo que la división del trabajo entre individuos en el interior de la sociedad, la *especialización,* ha desaparecido. No se ve muy bien lo que a la sociedad le queda por «regular», parecería en verdad que la sociedad se había desvanecido a ese nivel desembarazando al individuo de todo lo que «escapa a su control, contradice sus expectativas, reduce a nada sus cálculos». El individuo alcanza aquí su apoteosis, se ha convertido él solo en una sociedad propia. La sociedad, en la medida en que trascendía al individuo, ha desaparecido simplemente, no queda ya de hecho todo social, *no hay fines colectivos fuera de los fines de los individuos.* Sin embargo Marx pensaba ciertamente que en esta fase existiría una «comunidad», pero aquí vemos que esa «comunidad» no es nada más que la negación de la comunidad históricamente dada. Marx recae en la misma configuración que condenaba en los revolucionarios franceses: la sociedad se reduce a ser un medio para los fines individuales. No hay necesidad de insistir en que se trata de una imagen de la «emancipación»: ha desaparecido toda subordinación y toda dominación, material o mental[14].

En este punto, el lector que tenga aún *in mente* la inspiración completamente distinta del pasaje sobre James Mill citado anteriormente («siendo *mi* producto *tu* goce», etc.), bien puede preguntarse lo que ha ocurrido. Más en general, ¿en qué se ha convertido la bella y categórica apercepción sociológica de los *Manuscritos*? ¿Cómo podemos dar cuenta de lo que se nos aparece como una contradicción y que desde el propio punto de vista de Marx debe haber constituido al menos un notable cambio? Esta cuestión es tanto más importante por cuanto que *La ideología alemana* fue preparada para la publicación y sólo por azar permaneció inédita, mientras que las notas precedentes no se des-

---

[14] Según McLELLAN (*The Young Hegelians,* 1969, p. 133) el pasaje citado implica una referencia a, y una parodia de Stirner, a quien de hecho está consagrada la mayor parte de *La ideología alemana.* Aprovecho la ocasión para admitir que el presente estudio es incompleto en el sentido de que falta en él una discusión detallada de la polémica con Stirner (¡con sólo que fuera menos ilegible!), y del propio archi-individualismo. El pasaje citado no es un pasaje aislado. Corresponde a la presentación general de la revolución proletaria y de la «sociedad» que le seguirá: «Unicamente en esta etapa (de la apropiación de la totalidad de las fuezas productivas) la ocupación de sí *(Selbstbetätigung)* coincide con la vida material, y ello corresponde al desarrollo de los individuos *(Individuen)* como individuos totales y a la supresión de todo lo que se había desarrollado de modo natural *(Naturwüchsigkeit)*» (*Werke,* p. 68; trad. p. 104). Así, el individuo emancipado se convierte de hecho en la única totalidad, y ello es el resultado del proyecto artificialista moderno: «las relaciones que estaban hasta entonces (socialmente) determinadas» se transforman en «relaciones de los individuos *(Individuen)* como tales» (*ibid.*).

tinaban a la publicación tal como estaban. De hecho, este desacuerdo particular es sólo un elemento de un cambio más general. Sin querer en modo alguno cortar a Marx en rebanadas cronológicas, no podemos por menos de señalar una fractura en este punto: en oposición al marxismo «original» (Tucker) o filosófico de los primeros escritos, entramos aquí en el marxismo «maduro» (Tucker) o militante, activista. De hecho, ha cristalizado una doctrina, y el *Manifiesto comunista* no hará más que seguir *La ideología alemana;* pero este aspecto general desborda mi propósito y sólo lo tocaré desde el ángulo de nuestro problema particular.

La ideología alemana era una empresa común, y cabría preguntarse si las concepciones de Engels no desviaron en este caso las de Marx. Sería vano especular sobre ello, salvo quizás en el sentido de que ambos autores querían desembarazarse de su pasado filosófico –esencialmente el de Marx–, como Marx dijo, y establecer una posición que fuera efectiva desde el punto de vista de la lucha política. Ahora bien, dado que las gentes a emancipar son individuos, únicamente como individuos podrán ser movilizados. Los enfoques más afinados de Marx se vuelven impertinentes a este respecto. Lo cual no le importa fundamentalmente, pues postula, como hemos visto, que el individuo y el ser social son una sola y misma cosa y acabarán necesariamente por coincidir una vez alcanzada la emancipación. Quizás estemos aquí rozando el punto en que la dimensión de la acción, la resolución revolucionaria, determina el destino de las ideas. El individuo es una palanca para la acción; la apercepción sociológica, un sueño.

Precisamente, la abolición total de la división social del trabajo es tan poco plausible que se siente uno inclinado a ver en ello la expresión inmediata de un individualismo absoluto. La división del trabajo juega un papel muy importante en la «concepción materialista de la historia», es en *La ideología alemana* algo así como el factor histórico principal, y como he dicho, su supresión es un *leit-motiv* del libro[15].

---

[15] ¿Qué se ha hecho del tema de la abolición futura de la división del trabajo en las últimas obras de Marx? A primera vista los datos son contradictorios, pero es posible que no exista contradicción real. Por una parte la división del trabajo es estudiada en detalle en el primer libro del *Capital,* en las secciones sobre la manufactura y la gran industria, y no se deja el menor lugar a la duda sobre su carácter deshumanizador, mutilador. Incluso se muestra a la gran industria en trance de superar ya la división del trabajo, sintiéndose obligada a introducir la «variación en el trabajo», el «trabajo variado»; el «desenlace final» será la «supresión de la *vieja* división del trabajo» (subrayado por mí) (sección 4.ª, cap. XV, ss. 9; *Œuvres,* I, especialmente pp. 991-993). En la Crítica del programa del

Ahora bien, cuando Marx escribía su bella fantasía en sus notas sobre James Mill, simplemente no pensaba en ello. Sin duda pensaba entonces, como más adelante veremos, en un lenguaje un poco diferente, pero en cualquier caso podía «suponer que producimos como seres humanos» sin que la división del trabajo haya desaparecido. El hecho de que en su obra posterior haya anulado tal especulación muestra el predominio del individualismo.

Puede objetarse a esta visión de *La ideología alemana* que la obra mantiene su continuidad con los *Manuscritos* en un punto. La esencia universal del hombre *(Gattungswesen)* ha sido ahora reemplazada de veras por su «esencia común» *(Gemeinwesen)*, es decir su esencia como ser social. Pero esto es verdad sólo literalmente, pues *Gemeinwesen* continúa siendo aquella especie de representación ideal que era *Gattungwesen:* la naturaleza social del hombre se halla en todas partes de manera imperfecta y sólo florecerá en todo su esplendor en la sociedad comunista. Para mostrarlo, consideraré dos tipos de pasajes de *La ideología*

Partido obrero alemán, en 1875, en un famoso pasaje sobre «la fase superior de la sociedad comunista», Marx dice que «la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo» habrá desaparecido, «y como consecuencia, la oposición entre trabajo manual e intelectual» (*Œuvres,* I, p. 1420). Este pasaje puede leerse como referido a la abolición de la vieja división del trabajo, sin excluir una nueva división del trabajo, «voluntaria» esta vez.

Se ve también por otra parte que el final de la división del trabajo ha dejado de ser la única preocupación. El pasaje que acabo de citar se ocupa principalmente del principio de la distribución del trabajo y de su recompensa. Otro tema es el del acortamiento de la duración del trabajo cotidiano, y del aumento del tiempo libre como posibilidad resultante del aumento de la productividad del trabajo. El tema aparece en los *Grundrisse* (p. 599), y en el primer libro del *Capital* al final del capítulo XVII (sección 5.ª) sobre la tasa de plus-valía: «el tiempo disponible para el libre desarrollo de los individuos es tanto mayor cuanto más se generaliza el trabajo (el trabajo manual en la edición francesa) entre los miembros de la sociedad» (*Œuvres,* I, p. 1023). Esta tendencia del pensamiento culmina en un destacable fragmento del libro 3.º del *Capital,* situado habitualmente en el capítulo 48.3, y que Rubel ha colocado como conclusión al final de toda la obra (*Œuvres,* II, pp. 1485 *ss.*). Según éste, la libertad «empieza únicamente en el momento en que cesa el trabajo dictado por la necesidad», más allá de la esfera de la producción material». Entonces empieza «la eclosión de las capacidades humanas que constituye su propio fin», y por ello «la disminución de la jornada de trabajo es la condición fundamental de esta liberación». Esto supone un gran paso: no sólo la vida humana ha dejado de coincidir con la producción, sino que no hay alienación en la separación entre necesidad y libertad; naturalmente nos hallamos en la sociedad comunista del porvenir. A primera vista, se trata aquí de una liberación muy distinta a la que resulta del final de la división del trabajo. Sin embargo se la puede hallar simplemente más allá del final de la *vieja* división del trabajo, especialmente de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, que Marx no ha dejado ciertamente de considerar como indispensable.

Alemana, unos que tratan del individuo, otros que hacen referencia a lo que se supone común en una sociedad: el interés común, la comunidad, etcétera.

Separadas por unas pocas páginas figuran dos distinciones que versan sobre el individuo y que son diferentes pero convergen. Hay primero (p. 76) una distinción en la vida de cada individuo entre un aspecto personal y un aspecto que está subordinado a cierta rama de trabajo, etc., literalmente entre el individuo como algo personal y el individuo de clase *(Klassen-Individuum);* (con toda evidencia al individuo se le considera aquí como ser moral). Esta distinción que estaba «aún escondida» en la feudalidad y en las órdenes o estados (en el sentido del «Tercer Estado») *(Stand),* se hace manifiesta en la clase, «ella misma un producto de la burguesía». Resulta claro por consiguiente que esta distinción se halla en relación con la liberación parcial del individuo frente a las condiciones sociales en la sociedad burguesa. Pero ¿qué es lo que autoriza a hablar de una especie de latencia del individuo burgués en las formas precedentes de sociedad, a no ser la presuposición de una «esencia universal» del hombre, que nuestros autores critican en los filósofos?

Tocamos aquí un punto general: por más que Marx posea un agudo sentimiento de la discontinuidad entre la feudalidad y la sociedad burguesa, al mismo tiempo acentúa y conceptualiza sobre todo la continuidad entre ellas, bien sea reconocida o supuesta. Esta actitud está determinada por la noción de un desarrollo histórico unilineal, ligada a su vez a la compulsiva creencia en el valor universal de la revolución proletaria por venir: será la emancipación del hombre en general en el más amplio sentido, pues el período burgués no ha hecho más que desarrollar y hacer explícito lo que de alguna forma ya estaba presente, de suerte que poner fin a este período será poner fin al mismo tiempo a toda la «prehistoria» humana.

La segunda distinción es más general (p. 71). Se afirma que en cada época la propia gente distingue de alguna manera entre el «individuo personal» y el individuo «contingente» *(zufälliges Individuum).* Cada época se caracteriza en primer lugar por sus «fuerzas productivas». Las relaciones humanas (más tarde *Produktions-verhältnisse,* en este texto simplemente «comercio», *Verkehr,* o «sociedad civil») correspondientes a estas fuerzas productivas se les aparecen a las personas vivas –cuya vida es esencialmente producción– como una parte de su propia actividad, por consiguiente como personales. Por el contrario, aquéllas de entre las relaciones sociales que sólo figuran como un legado o super-

vivencia de épocas anteriores se le aparecen a la persona viva como exteriores a sí misma, como impedimentos «contingentes». Esta distinción es más ambiciosa que la precedente, es casi una explicación de la subordinación a partir del cambio social, pues todo lo que el individuo percibe como algo que se limita o domina virtualmente es un anacronismo: la opresión es el reino de los muertos. Se contiene ahí como incitación virtual a la acción revolucionaria, puesto que todo lo que es desagradable se hace presente como una supervivencia desprovista de sentido. Sin duda no hay que dar demasiada importancia a una alusión pasajera, pero es psicológicamente reveladora: con la revolución, la unión voluntaria de los individuos reemplazará a su solidaridad «natural» o no-libre en tanto que miembros de una clase.

Las dos distinciones que acabo de recordar se basan en la creencia de que es posible suprimir toda dominación de hecho y toda subordinación ideológica en la sociedad. Hasta aquí el programa es el mismo que el de la Revolución francesa. Pero al mismo tiempo se cree que actuando de ese modo no se destruirá toda posibilidad de comunidad, sino que, por el contrario, se producirá la comunidad real o perfecta, una comunidad de seres humanos iguales y libres. Consideremos este aspecto: ¿qué leemos en *La ideología alemana* acerca de la sociedad global en el pasado y en el presente?

Hacia el comienzo, inmediatamente después de la aparición de la conciencia, viene un texto de importancia capital en el que se indican los principales rasgos e implicaciones de la división del trabajo: «La división del trabajo se convierte en una división real a partir del momento en que se establece la separación entre trabajo físico y trabajo intelectual», permitiendo así la separación entre la conciencia «y la praxis existente». Es la primera proposición general de Marx sobre esta cuestión, y se extiende acerca de ella (pp. 31-32).

A continuación, la división del trabajo implica la propiedad privada –dos expresiones de lo mismo, una relativa a la actividad, la otra al producto– y ello lleva aparejado una contradicción entre el interés de la persona o de la familia individuales *(des einzelnen Individuums oder der einzelnen Familie)* y el interés de la comunidad (o el interés común, pero la palabra es *gemeinschaftlich,* y no simplemente *gemeinsam*) de todos los individuos, presentándose este interés de la comunidad «ante todo, de hecho, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo» (pp. 32-33).

Precisamente en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés de la comunidad, cobra el interés común una forma *(Gestaltung)* propia e independiente en

cuanto Estado –distinta a la vez de los intereses reales de los individuos (*Einzelinteressen*) y de su suma (*Gesamtinteressen*)– y al mismo tiempo como una comunidad ilusoria (*Gemeinschaftlichkeit*)... (p. 33). (Sigue en el interior del Estado el bien conocido conflicto de intereses entre las diferentes clases determinadas por la división del trabajo.)

Quisiera comentar este pasaje notable, si no completamente claro. Se reconoce que, lógicamente, en un grupo desprovisto de Estado en el que prevalece la división del trabajo, la interdependencia consciente de los miembros pone límites a la afirmación de sus intereses particulares por personas particulares. En otros términos, cada miembro debe ser la sede de una contradicción entre su interés privado y el interés común. Esta situación, se nos dice, conduce a que el interés común tome la forma de Estado, y sin embargo este Estado es al mismo tiempo una comunidad ilusoria. Interpreto que esto significa que, en tanto que entidad distinta, el Estado no puede permanecer idéntico al interés común como tal.

Pero hay un aspecto lógico que aquí se deja de lado. Una diferenciación se ha producido: el ciudadano no tiene ya que cuidarse inmediatamente del interés común, pues el Estado se encarga ahora de ello; el ciudadano por consiguiente será capaz de perseguir su interés privado sin remordimientos, lo cual le hubiera resultado imposible al miembro del grupo desprovisto de Estado. En otros términos, hay una estrecha interdependencia entre la existencia del Estado y la afirmación sin reservas del interés privado por los ciudadanos. Pensad por ejemplo en la democracia ateniense. Si acaso hay algo de ilusorio en el Estado como comunidad, hay ciertamente una ilusión en considerar la afirmación sin reservas de los intereses privados desencadenados por la existencia de una arena para su combate ordenado como si tal afirmación fuera independiente de esa arena, el Estado. Esto muestra en el espíritu de los autores una tendencia profundamente arraigada a considerar al individuo como existente por sí mismo. Este error lógico es sorprendente por parte de Marx, que se distingue en general por hacer ver todas las facetas de una relación determinada[16]. El hecho explica quizás en parte el párrafo retorcido y sintácticamente oscuro que viene a continuación.

---

[16] Quizás ocurra algo parecido en un pasaje de la famosa sección del *Capital* sobre el fetichismo de la mercancía (I, I, I, IV) que es interesante también en relación con otros temas. Pienso en el desarrollo situado hacia la mitad de la sección, que introduce a Robinson Crusoe y compara su trabajo, entre otros, con el de una unión de hombres libres que tienen en común sus medios de producción (es decir, N.B., sin haber suprimido la división del trabajo). Hay una perfecta correspondencia entre Robinson dividiendo *indi-*

El pasaje citado es sin embargo precioso porque contiene un reconocimiento de algo común a los miembros de una sociedad dada. En esta fase y en la continuación, no se nos dice ya nada sobre la lengua y la conciencia en cuanto comunes a todos, pero al menos, a nivel del interés –lo único reconocido como real– se nos habla de un interés común que consiste a grandes rasgos en preservar el marco en que transcurre la vida y la interacción de los miembros y la afirmación de sus intereses privados. ¿Qué ocurre con este reconocimiento en fases más avanzadas de la sociedad? Conocemos naturalmente una respuesta general de Marx y/o de los marxistas sobre esta cuestión. Se obtiene por una consideración exclusiva del interés económico y de clase. Lo que aquí nos interesa es más concretamente cómo se conciben la sociedad global y el Estado en *La ideología alemana*.

En una sección llamada «Relación del Estado y el derecho con la propiedad», el Estado se define como «la forma bajo la cual los individuos de una clase dominante persiguen sus intereses comunes y en la que se resume la sociedad civil de una época como un todo» (p. 62). Hagamos algunas observaciones: 1) «la sociedad civil» *(bürgerliche Gesellschaft)* se considera aquí en su sentido general; definido en otro lugar: «la totalidad de las relaciones materiales de los individuos en el interior de una fase dada de desarrollo de las fuerzas productivas» (p. 36). Este uso no aparece aislado en este libro. En el mismo pasaje se admite el doble sentido del término; es un nuevo ejemplo de la continuidad que se supone entre los períodos preburgués y burgués; 2) la definición no excluye en absoluto la existencia de algo, de algún grado menor de interés común a todos, aun cuando los intereses principales no sean comunes más que en el interior de una clase.

De hecho la definición parece contradicha por lo que la precede inmediatamente en el texto. Para reducir la contradicción, nos es preciso interpretar así esa definición: *«allí donde existe una clase dominante,* el

vidualmente su trabajo y la unión dividiendo *socialmente* el trabajo entre sus miembros. He ahí un ejemplo más (como en Platón o Rousseau) de homología entre la concepción del hombre por una parte, de la sociedad por la otra. Pero lo que es de destacar es que el cambio que tiene lugar (implícitamente, por redistribución) en el interior de la unión no cambia en nada el proceso: el trabajo de Robinson se transfiere simplemente a una persona moral como sujeto. Así el pasaje sobre Robinson termina con estas palabras: «todas las determinaciones esenciales del valor están contenidas allí (en las relaciones entre Robinson y las cosas que constituyen la riqueza que él ha creado para sí mismo)». Tenemos aquí en síntesis lo que insistentemente he intentado resaltar: la relación con las cosas es de la incumbencia del sujeto individual, y el valor es esencialmente independiente del cambio. (Como hemos visto, es eso lo que Adam Smith era aún incapaz de pensar).

Estado es... (etc.)», pues el pasaje precedente dice precisamente que en Alemania, en la situación de transición entre la Edad Media y la época moderna, durante la cual los estados y las clases cohabitan, «ninguna parte de la población es capaz de dominar a las otras» y el Estado es así «independiente» como en ninguna otra parte en nuestros días (*ibíd.*).

La definición de más arriba aparece así como una generalización infundada a partir de la situación moderna, tanto más cuanto que fue «mediante la emancipación de la propiedad privada respecto a la comunidad» como «el Estado adquirió una existencia separada fuera de la sociedad civil» (*ibíd.*). Señalemos de paso que nuestra observación sobre el empleo del mismo término en un sentido restringido a las condiciones modernas y en un sentido extensivo a otras condiciones se aplica aquí a la «clase», opuesta por una parte al estado (*Stand*), englobándolo por otra, y también, en otro sitio aún más netamente que aquí, a la «propiedad privada»[17].

En cuanto al interés común, es discutido sobre todo en pasajes relativos a la sustitución de una clase por otra como clase dominante. Así (pp. 47–48):

> Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, aunque fuera sólo [N.B.: *schon*] para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común (*gemeinschaftlich*) de todos los miembros de la sociedad (*Gesellschaft*)... Ya (*schon*) por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, la clase revolucionaria aparece de antemano no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más [N.B.] con el interés común de todas las demás clases no dominantes y porque, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés particular de una clase particular.

En resumen, no hay interés común más allá de la oposición entre dominante y dominado, salvo acaso en el instante revolucionario en que una nueva clase llega al poder. En el margen junto a este pasaje, Marx señaló entre otras «la ilusión de intereses comunes», añadiendo que «al principio esta ilusión es justa». Aquí como en la cita de más arriba hay algo de ilógico, de confuso[18] (cf. mis observaciones entre

[17] Se dice de la Antigüedad clásica: «Es la propiedad privada común (*gemeinschaftliches Privateigentum*) de los ciudadanos activos» contrapuestos a sus esclavos, pues «únicamente en su comunidad poseen los ciudadanos el poder sobre los esclavos que trabajan para ellos» (pp. 22-23; trad. p. 47).

[18] En la *Einleitung* Marx había llamado al instante de la toma revolucionaria del poder un «momento de entusiasmo» (*Werke*, I, p. 388).

corchetes). Se percibe vivamente una dificultad. En particular, parece que, cuando Marx añade al margen «al principio esta ilusión es justa», estuviera impulsado por la percepción de que la teoría de la «ilusión» propone una imagen insuficiente de la Revolución francesa, a la que de cierto se alude implícitamente en el pasaje. La doctrina del interés, del interés de clase, no basta para explicar la Revolución, y Marx aún lo intuye aquí en alguna medida. ¿Acaso habrá, a pesar de todo, algo así como un interés común, más bien una sociedad global, una comunidad distinta a la «comunidad» de intereses económicos? En modo alguno, en todos estos textos no hay otra cosa que el interés económico que pueda ser «común», y se registra un insensible deslizamiento desde el interés económico común a la «comunidad» hasta el punto de llegar a hablar contra toda evidencia de la clase como de una «comunidad», si bien ciertamente una comunidad de mala especie. Así, en un pasaje sobre la reinstauración de una comunidad verdadera por la revolución proletaria (pp. 74-75): la clase era

> ...una comunidad a la que pertenecían estos individuos solamente como individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase... no en cuanto tales individuos, sino en cuanto miembros de una clase... La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino incluso una nueva cadena... En cambio, con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario; en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos.

Esta comunidad se crea por una simple asociación o «unión» *(Vereinigung)* libre, voluntaria. La comunidad verdadera no exige por consiguiente en el fondo más que dos cosas: la ausencia de intereses divergentes de clase y la libre asociación. Nada más: la comunidad, la sociedad ideal no es más que una yuxtaposición de individuos libres; se trata en suma de la teoría individualista de la Revolución francesa, realizada esta vez gracias a la supresión de las clases y de toda instancia que transcienda al individuo (el Estado).

En suma, a escala de la historia humana, se nos dice que la división del trabajo puso en movimiento un drama de intensidad creciente: creó entre el interés particular y el interés común un divorcio que se profundizó con el crecimiento de la división del trabajo. El resultado ha sido aislar el interés común en instituciones ilusorias o insuficientes (el Estado, la clase) que dominan al individuo desde fuera. Unicamen-

te con la supresión de la división del trabajo y la regulación de la economía mediante la asociación voluntaria de los individuos, recuperarán éstos una comunidad de intereses y por consiguiente, *ipso facto*, la comunidad humana.

Es obligado reconocer aquí un profundo divorcio: tenemos unos textos, una construcción, que no han dejado de ser clásicos para los marxistas, y que según todas las apariencias se les antojan aún más o menos verosímiles a muchos de nuestros contemporáneos. Por el contrario, cualquiera que sepa un poco de sociología se sorprenderá, supongo, de su pobreza y su confusión. Ya he insistido en la transición excesivamente fácil de la comunidad de intereses a la comunidad sin más. Pero esta comunidad de intereses misma, ¿está establecida? Situémonos en el punto en que todas las clases son abolidas. ¿Qué vemos, sino tantos intereses particulares como individuos y grupos, locales en todo caso? Parece que para nuestros autores el interés, fenómeno esencialmente individual, se ha concentrado hasta tal punto en las clases que ha dejado de existir en otro lugar. ¿Cómo un espíritu de la capacidad del de Marx ha podido llegar a esto, aspirando de buena fe a una indagación histórica sanamente empírica?

Para empezar hay que recordar que Marx escribía hace ya mucho tiempo y no confundirle con quienes repiten hoy sus concepciones sin darse cuenta de cuándo datan. Tenemos la ventaja de los desarrollos aportados desde 1845. No hablemos de la experiencia política del mundo moderno, y limitémonos en el dominio de las ideas a la concepción de la sociedad. Por poco satisfecho que se esté del estado actual de la sociología, hay que convenir que ha progresado. En un punto fundamental, gozamos de la distinción introducida por Ferdinand Tönnies entre comunidad *(Gemeinschaft)* y sociedad *(Gesellschaft)*. Volveremos sobre ello, pero hemos encontrado justamente las dos palabras yuxtapuestas (en la cita de la p. 271). La obra de Tönnies, socialista él mismo y admirador de Marx, marca un progreso del pensamiento sociológico emancipado del prejuicio político, y es la «comunidad» de Tönnies (o la «conciencia colectiva» de Durkheim) la que nos hace en cierto modo poner el dedo en la llaga de la insuficiencia de las concepciones de Marx y Engels.

Por lo demás y como hemos visto, el propio Marx había percibido algo de este tipo y relegó como inútil, en *La ideología alemana* y a partir de este libro, lo que sabía sobre la naturaleza social, y no puramente económica o individual, del hombre; sobre la comunidad verdadera en cuanto presente en la lengua, la conciencia, el pensamiento de cada

cual; sobre la comunidad permanente o perpetua en cuyo interior únicamente se manifiestan las diferencias de interés o de clase. De ahí proviene lo que se nos antoja el fracaso de *La ideología alemana*.

La fuerza motriz que conduce a este fracaso debe ahora quedar clara: no es otra que el imperativo de la emancipación, que de hecho orientó y dirigió toda la investigación. Esa es la razón de que fuera abandonada la apercepción sociológica de los *Manuscritos* de 1844 y de que la sustitución de la esencia universal *(Gattungswesen)* del hombre por su esencia social *(Gemeinwesen)* no desplegara sus implicaciones y aportara la claridad sociológica que se hubiera podido esperar.

En la realización del proyecto, no hay duda de que la perspectiva económica de la sociedad y de la historia ha servido poderosamente para sostener una orientación puramente individualista, a pesar de la referencia hecha con desgana, y pronto olvidada, a la sociedad, a la lengua, y a la conciencia en cuanto enraizada en la sociedad. Esto resulta ya claro con sólo referirse a los pocos extractos que he dado del texto, y lo sería más aún si pudiéramos considerar la obra más completamente. Pero es hora ya de volvernos hacia los *Manuscritos de 1844*, que registran el primer encuentro de Marx con la economía política.

8
EL ENCUENTRO DE MARX CON LA ECONOMIA POLITICA Y SU REFORMA

Retrocedamos uno o dos años. Los *Manuscritos* económicos y filosóficos de 1844, llamados a veces Manuscritos de París, son una obra más rica y más compleja de lo que hasta el momento hemos considerado, una obra difícil en ocasiones y desgraciadamente incompleta. Renunciaré a resumirla. De cara a la presente indagación, los *Manuscritos* son importantes en cuanto reseña del primer encuentro de Marx con la economía política; los consideraré como tales.

El propio Marx señaló dos veces, en el prólogo a los *Manuscritos* mismos y en el de la *Crítica de la economía política* de 1859, cómo la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel le había llevado a conceder valor explicativo a las «condiciones materiales de vida» (*Œuvres,* I, p. 272) y a buscar en la economía política la anatomía de la sociedad civil. Por sus cuadernos sabemos la amplitud e intensidad de los estudios a que Marx se entregó en París durante 1844. En los propios *Manuscritos* figuran como suplementos los concienzudos extractos que Marx realizaba de sus fuentes, junto a sus propios comentarios y reflexiones dispersas (*MEGA, Iste Abteilung, Band* 3; estos últimos los recoge la edición francesa de M. Rubel, *Œuvres,* II, pp. 7-43) Sabemos también por el prólogo de los Manuscritos que Marx creía haber hecho un «serio estudio crítico» y presentaba «los resultados obtenidos».

Proyectaba entonces trabajos críticos similares acerca del derecho, la moral, la política, y otro sobre la «unidad del todo», concibiendo todo ello como el desarrollo de su crítica del libro de Hegel. Marx no adivinaba en aquella época el lugar que la preocupación por lo economico iba a reclamar en su vida como pensador y como autor, preocupación que había de convertirse en una obsesión que, en expresión de

Rubel, hechizaría su vida intelectual (*Œuvres*, II, pp. XVII-XVIII, LV).

Para explicar este cambio de orientación, y quizás también para expresar el tono moral de los *Manuscritos*, Rubel habla de un «traumatismo» que lo económico habría infligido a Marx en 1844. Nuestro doble estudio de la génesis de la economía política y de los comienzos de Marx debe permitirnos arrojar alguna luz sobre este punto. Entre el Marx del voto de emancipación, de la *Crítica de Hegel* y de *La cuestión judía* por una parte, y la economía política tal y como la encontró en los escritos de Adam Smith, de Ricardo, etc., por la otra, existía a la vez una afinidad electiva y una diferencia tan profunda que iba a ser sentida como un escándalo.

Una afinidad electiva: apenas necesito insistir sobre este punto tras haber subrayado, sobre la base de nuestro estudio precedente, el *individualismo* del voto, la crítica inmanentista del Estado, etc.: la «sociedad civil» es lo real, y queda abierto el camino a la primacía de las relaciones con la naturaleza en oposición a las relaciones entre hombres, aun cuando esta primacía no esté aún explícitamente presente. Pero había también una causa de escándalo: de pleno acuerdo con Rubel y, quisiera creerlo, con todos los investigadores desprovistos de prejuicios, he insistido en el carácter moral del compromiso inicial de Marx. Marx se vuelve hacia la economía como hacia algo que estima pertinente por lo que se refiere a su imperativo categórico, a su fe revolucionaria. ¿Qué encuentra? Encuentra una disciplina que, para constituirse en ciencia independiente, debió no sólo omitir las cuestiones morales, sino proclamar que no eran pertinentes en el interior de sus límites, donde los hechos aportarían las normas. El conflicto está predestinado, pero al mismo tiempo su resultado es fácil de predecir: el punto de vista económico estaba tan cercano al del filósofo revolucionario que éste iba a tener que remodelar la economía política conforme a su propósito. Esto es algo que Marx no percibe aún plenamente en 1844, aun cuando se entregue a la tarea inmediatamente, y esto es lo que hará que la economía «hechice» toda su vida intelectual.

No hay por qué extrañarse de que Marx haya encontrado indispensable la teoría económica en cuanto capaz de ofrecer una demostración científica de lo que hasta entonces había sido para él una norma ética (Rubel, en *Œuvres* II, p. XLIV). Lo que retrospectivamente aparece como extraordinario es más bien lo poco que Marx tuvo que cambiar en los postulados operatorios de los fundadores: pudo construir sobre los cimientos de Ricardo, no tuvo que rechazarlos. Y estamos en condiciones de comprender este hecho, puesto que hemos in-

sistido siguiendo a Myrdal en el papel que juegan en la teoría de los fundadores juicios de valor que resultan ser los mismos que los de Marx. Más que asunto de verdad científica, es cuestión de consensus general sobre los valores en el mundo moderno, o dicho de otro modo: lo que sucede es que Marx permanece dentro de las presuposiciones fundamentales de la ideología moderna. (Cf. Hyppolite a propósito de la teoría del valor-trabajo, 1955, pp. 153, 158.)

Pero primero vino el conflicto. La indignación moral figura en primer plano en un breve panfleto de Engels anterior a los *Manuscritos* de Marx y publicado por él en sus *Jahrbücher* en la primavera de 1844, el «Esbozo de crítica...». El panfleto está lleno de expresiones de desprecio moral y de injurias dirigidas a la vez a los hombres de negocios y financieros y a los adeptos a la economía política. Podríamos decir que se presenta a ésta como una racionalización de la práctica de aquéllos. Todo el cuadro de la economía moderna con sus fundamentos, la propiedad privada y la concurrencia, es inmoral. A pesar de sus ocasionales percepciones, y de la alabanza que le dedicará Marx, que retomará algunos de sus puntos, este texto no es en suma más que un brillante artículo periodístico, interesante por el trasfondo psicológico que revela.

La impresión que dan los textos de Marx es muy diferente. No es que el sentimiento y el juicio morales estén ausentes, o sean menos pronunciados, sino que la reacción se desencadena a varios niveles simultáneamente: Marx utiliza, aplica, prolonga, interpreta, corrige y condena, todo ello a la vez. En conjunto usa la condena con mesura, si bien lo hace como *magister*. Su actitud metaeconómica y su distanciamiento radical, su formación filosófica, su compromiso moral le dan un sentimiento de superioridad, y se precipita en el campo enemigo en busca de armas y municiones. No tiene tiempo de entrar en el espíritu de un autor. Por ejemplo, cuando Adam Smith concluye –contra su tendencia subjetiva, N. B.– que el interés del terrateniente concuerda siempre con el de la sociedad en general, esta afirmación se rechaza como «una estupidez» (1.er ms. X; *MEGA*, I, 3, p. 72); el joven Marx no se dejará embaucar. Le hace falta agua a su molino, y se zambulle *in medias res* para obtenerla.

De este modo el primero de los tres Manuscritos se abre con una sección relativa al salario. Marx quiere pintar el cuadro más negro posible de la suerte y el destino del trabajador industrial, con objeto de establecer que la riqueza y la miseria crecen paralelamente, que el trabajador es tanto más miserable cuanto más riqueza produce. Tiene en-

tre manos algunos autores que pueden darle amplia satisfacción, y habría podido, como ya Hegel lo había hecho antes, invocar a Ricardo. Pero su primer autor es Adam Smith –que no dijo nada semejante, quizá porque Marx quiere sacar partido del cuidadoso cálculo por Adam Smith de la influencia sobre el salario y el beneficio de la tendencia dinámica de la economía, según se halle en crecimiento, en declive o estacionaria–. El desarrollo de Marx está lejos de ser, como dice él, un simple resumen de las concepciones de Smith, pues éstas no sólo son desarrolladas sino en ocasiones deformadas o falsamente representadas, e incluso reemplazadas por concepciones opuestas. A propósito del caso de una economía en crecimiento Marx presenta de la manera más inadecuada las ideas de Smith[1]. Hay que admitir que el revolucionario se dejó aquí cegar por la pasión, y añadir que el hecho es quizá sintomático de su reacción inicial, pues el caso es excepcional y su humor se irá calmando progresivamente. La conclusión de esa discusión es la siguiente: «Que el trabajo... en la medida en que su fin es el simple incremento de riqueza... es él mismo nocivo y maléfico, es algo que se deriva, sin que el economista lo sepa, de sus desarrollos» (*MEGA*, I, 3, p. 45).

Esta manera apresurada, superior, inicialmente tan parcial como incompleta de abordar la economía política[2] explica quizá que Marx en

[1] El traductor francés afirmaba aún recientemente que Marx aquí no hace más que resumir y comentar. Marx dice desde la primera página: «El salario ordinario es según Smith el más bajo que resulte compatible con la *simple humanidad*, es decir una existencia de bestia.» Adam Smith: «Hay numerosos síntomas evidentes de que el salario del trabajo no está en ninguna parte en este país regulado por la tasa más baja conciliable con la humanidad común» (*Wealth*, I, cap. VIII). La traducción francesa de la *Riqueza* que Marx utilizó (y continuó utilizando hasta *Mehrwert*) no es la responsable, sino únicamente la apresurada anotación de Marx (véanse las notas *MEGA*, I, 3 p. 466; Marx utiliza inexactamente una frase incidental de Smith de la p. 138, el pasaje citado más arriba está en la p. 148 y no fue anotado por Marx).

[2] Se puede quizá generalizar a partir de la actitud inicial de Marx y explicar un rasgo recurrente de su vida como escritor económico que intriga al biógrafo. Una y otra vez, al proyectar y proponer publicaciones, Marx subestima la cantidad de trabajo a la vez desde el punto de vista de la largura del texto, de la duración del trabajo, y probablemente de la dificultad. Sugiero que esto es comprensible si partimos de su manera de trabajar: en un momento dado se hallaba en la posición de alguien que se había acercado al tema unilateralmente por así decirlo, armado con su postura meta-económica *a priori*, y que había reunido como hemos visto largas colecciones de extractos mezclados con reflexiones. Estos extractos eran necesariamente selectivos, orientados con arreglo a la actitud inicial de Marx –y no teniendo en cuenta el objeto en su conjunto– y por eso, cuando retomaba su trabajo con vistas a una publicación, Marx se veía obligado siempre por su integridad

los *Manuscritos* no se haya enfrentado en ninguna parte con la cuestión moral. Cabría esperar una crítica elaborada de la noción de la armonía de intereses. No la encuentro, probablemente porque Marx, convencido de que tal armonía no existe de hecho, no se toma el trabajo de buscar por qué se halla presente la noción, de estudiar el modo de pensamiento de Adam Smith y de otros. Leemos por ejemplo: «(Al ensalzar el carácter social de su ciencia en lo concerniente a la división del trabajo y el cambio) el economista declara inconscientemente la contradicción de su ciencia, la cimentación de la sociedad en el interés privado asocial» (3.er ms. XXXVIII, *MEGA*, I, 3, p. 144). Más tarde, en los *Grundrisse*, Marx afrontará la cuestión. Escribirá entre otras cosas: «Se inferiría más bien... que cada cual impide la satisfacción del interés de cada uno de los demás, y que, en lugar de una afirmación general, el resultado de la guerra de todo contra todos es más bien una negación general» (*Grundrisse*, p. 47). Un pasaje de un comentario sobre James Mill muestra a Marx proyectando espontáneamente en la economía política lo que *él busca en ese momento y lo que ésta* había en realidad rechazado de su campo: «sólo bajo la forma del intercambio y del comercio concibe la economía política la comunidad de los hombres o su humanidad en acto, su recíproca complementación para una vida genérica, para una vida verdaderamente humana» (*MEGA*, I, 3, p. 537; *Œuvres*, II, p. 23-24).

Como nos hemos extendido con Mandeville en lo concerniente a la relación con la moralidad, es interesante ver cómo entendió Marx a Mandeville. En *La Sagrada Familia*, considera a Mandeville «característico de la tendencia socialista del materialismo» y dice también que la *Fábula* «no era una apología de la sociedad» (*Œuvres*, II, nota a la p. 401): lo uno explica lo otro, el materialismo no conformista se identifica con el materialismo socialista; este detalle es revelador del interés limitado de Marx[3].

---

científica, que no se puede sobrestimar, a ampliar su visión y a reemprender todo el trabajo. Esta es quizá la razón de que tuviera un sentimiento tan agudo de ser incapaz de publicar un texto de él mismo con algunos meses de intervalo: sin ninguna duda el hambre intelectual juega en ello algún papel, así como las horrorosas condiciones de trabajo, y el agotamiento progresivo, pero quizá no radique ahí todo. Que la economía política considerada cada vez más como una ciencia se haya convertido en una «obsesión» es quizás el reverso de la medalla del compromiso ético.

[3] En otros dos lugares de sus trabajos, Marx cita o parafrasea a Mandeville largamente (cf. *Œuvres*, II, pp. 399-401 y nota). En el primer libro del *Capital*, a propósito de la acumulación de capital (sección 7, cap. XXV, I), «la riqueza más segura consiste en la

Marx expresa claramente cómo se sintió a la vez atraído y decepcionado por la economía política. En dos páginas notables al comienzo del tercer Manuscrito, que los editores han subtitulado: «Propiedad privada y Trabajo», Marx caracteriza el progreso de la economía política, y en particular el avance decisivo de Adam Smith, y al mismo tiempo condena moralmente la economía política en su conjunto. Este desarrollo muestra que Marx ya había dominado suficientemente su indignación como para poder, sin renunciar a su juicio moral, penetrar no sólo en el desarrollo de la economía política, sino incluso en cierta medida en el espíritu de los economistas.

El pasaje es, como de costumbre, tan rico que, a falta de su reproducción y extenso comentario, me es preciso al menos resumirlo unilateralmente. Para comprenderlo, hay que recordar en primer lugar que la «propiedad privada» es, en Marx en general y en los Manuscritos en particular, un concepto muy complejo. Donde los economistas dicen «riqueza», Marx dice con frecuencia «propiedad privada». Hemos visto en la primera parte de este estudio que los economistas habían emprendido la búsqueda de la esencia de la riqueza, y la habían encontrado primero en la producción, y luego en el trabajo. Marx dice que Adam Smith descubrió en el trabajo «la esencia subjetiva de la propiedad privada», mientras que los mercantilistas sólo veían en ella la esencia objetiva en cuanto objeto exterior. Pero, de igual modo que Lutero había interiorizado la religión, Adam Smith interiorizó así la propiedad privada, es decir, que en adelante la economía política iba a moverse en el interior del mundo de la propiedad privada. Esto para Marx es abominable. En este pasaje no dice por qué, pero lo podemos entender en dos sentidos por lo menos. En primer lugar está claro según otros textos que la compartimientación de la ciencia no puede aceptarse cuando están en juego valores humanos: la actitud de Marx es meta-económica; en segundo lugar, de modo inmediato y en relación con la acción, el mundo burgués está ya juzgado y la propiedad privada condenada. «Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre la economía política... es más bien el cumplimiento conse-

multitud de pobres laboriosos», y en una nota de *Mehrwert* (*Werke*, 26.I, pp. 363-364) no sólo se cita al final a Mandeville atribuyéndole que el mal es la fuente de todo progreso, y «el gran principio que hace de nosotros seres sociales», sino que se le reproduce también en las dos páginas precedentes sobre la productividad del crimen, que pertenece evidentemente a la «astucia de la razón»: Mandeville, sea o no socialista, es ciertamente de algún modo hegeliano, y puede comprenderse la delectación de Marx (cf. TUCKER, 1972, cap. III «The Dialectics of Aggrandizement»).

cuente de la denegación del hombre» (*MEGA*, I, 3, pp. 107-108). Comentemos: esperábamos encontrar aquí un reconocimiento del hombre en cuanto individuo que actúa conscientemente, es decir, produciendo, pero no hay nada de eso: este individuo es tal únicamente en cuanto propietario.

Si esa Economía Política comienza, pues, con un reconocimiento aparente del hombre, de su independencia, de su libre actividad, etc., y si, al trasladar a la esencia misma del hombre la propiedad privada... desarrolla una energía *cosmopolita*, universal, que derriba todo límite y toda atadura, para situarse a sí misma en su lugar como la *única* política, la única universalidad, el límite único, la única atadura –así también ha de arrojar ella en su posterior desarrollo esta *hipocresía* y ha de aparecer en todo su *cinismo*–. Y esto lo hace ...al revelar de forma *más unilateral* y por esto más aguda y más *coherente*, que el trabajo es la única *esencia de la riqueza* [N.B.: aquí Marx no ha sustituido por «propiedad privada»], y al demostrar, en oposición a aquella concepción originaria, que las consecuencias de esta doctrina son *hostiles al hombre...* (*ibíd.*).

No se trata sólo de que, desde Smith hasta Ricardo, Mill, etc., pasando por Say, las consecuencias del desarrollo industrial aparezcan más claramente, sino también de que estos últimos autores «van conscientemente cada vez más lejos en la alineación respecto al hombre, y esto *únicamente* porque su ciencia se desarrolla de forma más coherente y verdadera» (*ibíd.*). Por consiguiente, si no fuera porque Marx proyectó sobre él su propia preocupación ética invertida, sería más acertado calificar el «cinismo» de Ricardo como honestidad y perspicacia[4]. El hecho de que el homenaje se presente como una condena nos hace sentir por qué Marx no reconoció la similitud entre su propios valores y los de Ricardo. El pasaje citado nos muestra, en la percepción por Marx de la economía política, a la vez un reconocimiento de lo que hemos llamado la «emancipación de lo político», y la decepción de Marx ante esta emancipación que en su opinión no es más que parcial, puesto que establece nuevas barreras y ataduras, siendo por ello tachada de hipocresía.

Es característico de la intensidad del pensamiento de Marx que, sólo algunos meses después de su primer encuentro con ella, se ponga a *trascender* la economía. Lo hace inevitablemente como filósofo, y

---

[4] Así se hará más tarde. La referencia principal es quizá la dada más arriba a *Mehrwert* (cf. cap. 7 nota 9), pero ya en *Miseria de la filosofía* (I, II), remitiendo de Proudhon a Ricardo, Marx exclamaba: «No clamemos tanto contra el cinismo...»

quienes no quieran reconocerlo como tal pueden apartarse de los *Manuscritos* y en especial de la sección notable, aunque mutilada, sobre el trabajo alienado con que termina el primer Manuscrito. Consideraré a continuación brevemente este texto para sacar a la luz un aspecto de los primeros tiempos del matrimonio de Marx con la economía —que no fue ciertamente una luna de miel, ¿quizás una luna de vinagre?—. A Marx le impresiona inmediatamente el hecho de que la economía política permanezca confinada en el interior del mundo de la propiedad privada. Ni da cuenta de la propiedad privada, ni es capaz tampoco de mostrar cómo las regularidades de los fenómenos económicos derivan en la esencia de la propiedad privada (1.er ms. XXII, *MEGA*, I, 3, p. 81). En otros términos, como es habitual para una ciencia, no puede por sí misma definir su terreno ni establecer su legitimidad[5]. Marx dice esto directamente aquí mismo, e indirectamente al principio de *La Sagrada Familia* (1845) en su apología de Proudhon: Proudhon fue tan lejos como era posible en el mundo de la propia economía política.

¿Qué hace Marx para relativizar ese mundo y asegurarse su propio lugar fuera del mismo como lo exige su finalidad revolucionaria? Deduce la propiedad privada del concepto de «trabajo alineado». El punto de partida se halla en lo que se ofrece como el «resultado» de la crítica precedente: «El trabajador se hace tanto más pobre cuanta más riqueza produce..., se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce...» y así sucesivamente (*MEGA*, p. 82). El trabajador así separado, alienado de su producto está en consecuencia alienado de su actividad como productor, y también de la manifestación en él de la característica del género humano, a saber la acción libre, consciente sobre la naturaleza.

De esta triple alienación deduce Marx, entre otras consecuencias, la propiedad privada. Esto puede parecer extraño: cabía esperar que un autor comprometido en la vía de Marx partiera de los hechos cotidianos, en este caso de la propiedad privada, la relación entre el patrón y el trabajador, etc., y que construyera inductivamente el concepto de «trabajo alienado»... o cualquier otro. Ocurre lo contrario. ¿Por qué? Ya hemos visto que el reconocimiento del trabajo como «esencia subjetiva» de la riqueza, o de la propiedad privada, se considera un gran paso adelante de la economía política. Por lo demás, el propio Marx explica su elección. Hacia el final del desarrollo expresa su satisfacción

---

[5] Según Cottier, Marx quiere una ciencia hegeliana y al mismo tiempo más que hegeliana (1969, p. 268).

por haber transformado la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación entre el trabajo alienado y el desarrollo de la humanidad:

Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Mientras que cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta implica ya su solución (*MEGA*, p. 93).

Un poco más arriba (p. 92) Marx admite que de hecho hay una acción recíproca entre propiedad privada y trabajo alienado, y (p. 91) que el concepto de trabajo alienado lo ha extraído de la observación, «del movimiento de la propiedad privada» (otro nombre para la economía). Sin embargo, añade, el análisis del concepto muestra que la propiedad privada es una consecuencia, exactamente como los dioses son *en el origen* no la causa sino el efecto de una aberración del entendimiento humano. Se percibe aquí que la propiedad privada, como algo que se muestra exterior al hombre, es menos real que el trabajo, que es el hombre mismo en la medida en que ésta se define como actividad consciente o «producción». ¿Por qué la propiedad es relativamente irreal, como los dioses? Es una institución humana, un fenómeno social, mientras que la actividad del individuo como tal es universal, constituye la esencia del hombre.

Propongo por el momento dos formulaciones casi idénticas del juicio jerárquico de Marx: 1) el individuo está antes que la sociedad; 2) la relación entre el hombre y la naturaleza (el trabajo) está antes que las relaciones entre los hombres (la propiedad privada es una relación con la naturaleza, pero mediatizada por el consenso humano). Si estoy en lo cierto, hay algo de irónico en los resultados de la elaborada tentativa de Marx. Consigue desembarazarse de lo que bloqueaba la vía hacia la revolución: «La economía política parte del trabajo como el alma misma de la producción, pero luego no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada» (p.92), pero se queda dentro de los límites del pensamiento económico (primacía del individuo como agente en las relaciones entre el hombre y la naturaleza). Marx está ya «hechizado» por la economía.

También está claro que el trabajo alienado es una categoría muy general que, aunque derivada del régimen capitalista de producción, puede ser y es considerada, de modo más vago o implícito, como aplicable a otros estadios del desarrollo económico, y el desarrollo económico en general. Ahí radican las ventajas de una categoría filosófica, una es-

pecie de «tipo ideal» después de todo, que hace referencia al sujeto humano individual en términos psicológicos en gran medida, bastante al modo de las construcciones del siglo XVIII, pero que en lugar de derivarse de la naturaleza se obtiene a partir de relaciones sociales históricas.

La filiación hegeliana es evidente, y sin embargo constituye un gran mérito del profesor Tucker haber expuesto la ascendencia y descrito la génesis del concepto de manera tan precisa y completa que ha dado la verdadera respuesta a la cuestión: «¿Por qué el trabajo alienado?». Hay que leer el libro (Tucker, 1972); en el plano inmediato, muestra que esta concepción central del trabajo alienado es en Marx el producto directo de su filosofía hegeliana y feuerbachiana: en Hegel está la clave de la economía política, e inversamente el hegelianismo tiene valor de verdad a este nivel (Tucker, pp. 12, 126). Para nuestra particular indagación, la primera lección es que la consideración exclusiva, sobre la que hemos insistido, del sujeto humano *individual* es fundamental. Brota de la filosofía –filosofía que se reconstruye en la medida en que se apartaba de este sujeto al tiempo que permanecía naturalmente enraizada en él con amplitud– y fluye con toda naturalidad y perfecta continuidad a través de la economía política.

Y sin embargo, en esta misma obra es donde encontramos esa profunda percepción de la naturaleza social del hombre que hemos estudiado (pp. 156 ss.) y que es única en toda la obra de Marx. Parece como si la repulsión que experimenta ante la estrechez de la concepción de la vida humana en los economistas le hubiera elevado por contraste a extenderse en el tercer Manuscrito, como en ninguna otra parte, sobre las delicias del comunismo, en las antípodas del «individualismo posesivo» de un James Mill, y a acentuar así, sobre todo al nivel psicológico y estético, aspectos que ya no se vuelven a encontrar en las obras de la madurez. Aquí, recordémoslo por oposición a las tesis de *La ideología alemana*, la naturaleza misma sólo resulta accesible por mediación de la sociedad: «La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre social» (*MEGA*, p. 116).

Hay que poner en su lugar esta bella percepción sociológica. Lo que sigue muestra que es un lugar secundario. El militante revolucionario vuelve a cerrar con viril resolución la puerta momentáneamente entreabierta del paraíso; un lápiz de color tacha largos pasajes. Marx se ha entregado en suma a una exploración que no tendrá continuación. Hemos intentado comprender por qué. Por definición, individualismo y holismo, el individuo y el ser social deben coincidir en la sociedad comunista, en la que el hombre realizará por ello su excelencia como

ser social. La sociedad actual es condenada en nombre del individuo. Es tan defectuosa que uno no puede reconocerse plenamente como ser social más que por referencia, no a ella, sino a la sociedad ideal del porvenir, es decir trabajando por la emancipación del individuo. Todo lo demás debe desaparecer ante este imperativo. Está claro que en esta dialéctica el individuo priva sobre el ser social, y que el proyecto revolucionario reemplaza y prohíbe el pleno reconocimiento del hombre como ser social *hic et nunc.*

Cuando dijimos que el hombre es esencialmente actividad consciente, pronunciamos lo que constituye quizá la palabra clave de los *Manuscritos* de 1844: «En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre» (1.er ms, XXIV; *MEGA,* p. 88). La novedad, respecto a Feuerbach en particular, estriba naturalmente en la transición de la conciencia pura y simple a la *actividad* consciente:

> La producción práctica de un *mundo objetivo,* la elaboración de la naturaleza no-humana [exactamente «no-orgánica», refiriéndose así a lo que está más allá del propio cuerpo del hombre], es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico *(ibid).*

Dicho sea de paso, tenemos aquí una aplicación restringida de la máxima de la Razón Práctica; ¿no es evidente en la actualidad su insuficiencia?

Otro modo de decir «actividad consciente» es «producción». Palabra que utiliza con profusión, mucho más allá de los límites de su sentido en economía. Aquí Marx sigue de cerca a Saint-Simon, como ha mostrado Georges Gurvitch (1963, II, Cap. XII): el hombre no produce únicamente objetos materiales, sino que se produce también a sí mismo en el proceso: «del mismo modo que la sociedad produce al *hombre* como *hombre,* es *producida* por él[6]» (*MEGA,* p. 116). Por una parte «la producción no sólo produce al hombre como una mercan-

---

[6] No se puede dejar de pensar que algo fatal se produce en o en torno a este pasaje en el que, entre otras cosas, la «sociedad es producida por el hombre». No pretendo comprender perfectamente todos los desarrollos, pero algunos puntos están claros: la permanencia de las instituciones sociales y de las actividades sociales es vista como un proceso circular que reproduce todos sus elementos y a sí mismo. Ahí radica el «carácter social de todo el movimiento». Ahora, si el principio es el de Goethe: «al principio era el acto», y si el acto es «producción», entonces la naturaleza social del hombre se expresa diciendo que la sociedad produce al hombre y el hombre la sociedad. El segundo aspecto es implí-

cía... sino también como un ser *des-humanizado...*» (2.º ms., XL, *MEGA,* p. 98). Por otra, «en la hipótesis de la propiedad privada positivamente abolida, el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre» (3.er ms., V, *MEGA,* p. 115). «La historia de la industria... es el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales» (*MEGA,* p. 121). La producción no es únicamente material, sino también moral, espiritual, institucional:

> Religión, familia, estado, derecho, moralidad, ciencia, arte, etc., son únicamente modos *particulares* de la producción y caen bajo su ley general. La abolición positiva de la propiedad privada... significa pues la abolición *positiva* de toda alienación, es decir el retorno del hombre, a partir de la religión, de la familia, del estado, etc., a su existencia *humana,* es decir *social* (*MEGA,* p. 115).

(Recuérdese: el hecho de que la producción es la *actividad* humana explica que la alienación del trabajador industrial sea tan radical.) En resumen, la producción en el sentido económico es utilizada aquí como el prototipo de una categoría mucho más amplia que tiende a englobar la totalidad de la vida humana. Las relaciones entre los hombres se subsumen bajo un término que se aplica propiamente a las relaciones con las cosas. Tenemos aquí un ejemplo privilegiado de juicio jerárquico imponiendo la extensión extraordinaria del área semántica

---

citamente importante, pues es obvio que si el hombre produce la sociedad, puede cambiarla. El primer aspecto –la sociedad produce al hombre– es después de todo menos importante: una expresión de la naturaleza social del hombre, un poco forzada en beneficio de una simetría precisa. Esta suposición la confirma un pasaje muy similar en las notas sobre James Mill, un pasaje más o menos contemporáneo, quizás un poco anterior, que en mi opinión aparece un poco oscurecido por las traducciones y que cito aquí incompletamente:

«...los hombres, por la actividad de su *ser,* crean, producen el *ser común* humano, el ser social, que es... el ser de cada uno de los individuos. Tal es la razón de que ese *ser común verdadero...* aparezca por la necesidad y el egoismo de los individuos; es producido inmediatamente por la actividad de su existencia. No depende del hombre que ese ser común exista o no; pero mientras el hombre no se reconozca a sí mismo como hombre y no haya organizado el mundo humanamente, ese *ser común* aparece en forma de *alienación*» (*MEGA,* I, 3, pp. 535-536).

Naturalmente es preciso que sea así, pues el hombre es el único productor *real.* El proceso es empíricamente cíclico, pero lógicamente lineal. La sociedad es más bien el sub-producto, por importante que sea para ellos, de la «necesidad del egoismo» de los hombres individuales. El hombre es un ser social empíricamente, pero ello es el efecto de su constitución primaria como individuo. Aprehendemos aquí quizá la verdadera articulación entre las declaraciones sociológicas tan atrayentes de los *Manuscritos* y el Credo individualista y económico que florecerá en *La ideología alemana.* Y al mismo tiempo percibimos, una vez más, la primacía en Marx del postulado revolucionario artificialista en contra de un verdadero reconocimiento de la naturaleza social del hombre.

de una palabra. Este uso no es especial de los *Manuscritos*, y no cabe de ello la menor duda: en este punto Marx captó bien un aspecto de la mentalidad moderna, como lo atestigua el uso extremadamente amplio de la palabra en el lenguaje corriente de hoy. El juicio jerárquico estaba ya presente en la economía política: así lo revela la distinción estratégica producción/distribución y la distinción clásica del trabajo productivo e improductivo; pero la extensión sin precedentes en el uso de la palabra «producción» representa la apoteosis de la relación del hombre con las cosas.

La división del trabajo no ocupa un lugar tan grande en los *Manuscritos* como el que ocupará poco después en *La ideología alemana*. Su papel lo juega en cierta medida el trabajo alienado. En lugar de la cuestión: «¿Por qué el desarrollo de la división del trabajo ha sido históricamente necesario, antes de que pueda ser abolido como cosa aciaga?», nos enfrentamos aquí a lo siguiente: «¿Cómo se funda la alienación del trabajo en la esencia del desarrollo humano?» Esta cuestión se plantea poco antes de que el primer Manuscrito termine abruptamente, y desafortunadamente para nosotros.

La respuesta que Marx dio más tarde a la cuestión es a grandes rasgos que el desarrollo económico exigía la producción de un excedente, y que los hombres no producen por sí mismos más allá de sus necesidades: es preciso que se vean obligados a ello por otros, personas ociosas o en todo caso no-productivas (*Grundrisse*, pp. 304-305). De nuevo, hacia el final del tercer Manuscrito, Marx hace balance de las concepciones de los economistas, y alaba a Say por haber admitido que la división del trabajo empobrece y degrada la actividad del individuo; pero de nuevo el texto se interrumpe tras haber expuesto Marx la lista de cuestiones que quería tratar, y anunciado que probaría lo que el economista no puede probar, a saber que el trabajo es la esencia de la propiedad privada. La división del trabajo y el intercambio son formaciones de la propiedad privada, y esto prueba que la vida humana necesitaba la propiedad privada para realizarse y que ahora necesita su abolición.

Para quien no sea hegeliano hay aquí algo arbitrario. Los hechos muestran que la producción económica es un proceso social; Marx ha insistido, contra el economista, en la naturaleza social del hombre; y sin embargo no considera a la sociedad como el sujeto real del proceso de producción, sino que sigue a los economistas al referirlo todo al sujeto individual. La producción en su realidad, es decir en su desarrollo, supone que un hombre trabaja para otro; ¿cómo se puede entonces

afirmar que la producción, es decir la relación fundamental entre el hombre y las cosas, es independiente de las relaciones entre hombres y exclusivamente un asunto del individuo? Más aún: si la verdad humana reside en el individuo, entonces no hay que buscarla en la producción, que sólo ha progresado gracias a la alienación del individuo y es por ello prácticamente idéntico con la alienación. ¿De dónde viene la esperanza, o la certidumbre, de una inversión futura de este estado de cosas, sino del estado de naturaleza? Mucho me temo que la verdadera respuesta a tales preguntas es que cuanto más profunda es la contradicción bajo cuyo imperio la humanidad ha venido afligiéndose, más grandiosa será la revolución –la redención– que nos está prometida. Un párrafo bastante retorcido muestra que Marx sintió la paradoja implicada en el rechazo de la división de trabajo por un sociólogo:

> La división del trabajo es la expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la alienación. O bien, puesto que el *trabajo* no es sino la expresión de la actividad del hombre dentro de la alienación, de la exteriorización de la vida como alienación [exterioridad] de la vida, así también la *división del trabajo* no es otra cosa que el establecimiento *extrañado, alienado,* de la actividad humana como *actividad genérica real* o como actividad del hombre en cuanto ser *genérico* (3.er ms., XXXV; *MEGA,* p. 139).

Este pasaje es importante, pues ofrece la transición entre la alienación y la división del trabajo, y sólo esta última se conservará en *La ideología alemana.* Para aclarar las cosas, llamemos «trabajo» a la libre actividad del hombre y «tarea» a su actividad alienada: la división del trabajo sería buena en cuanto expresión de la naturaleza social del hombre, pero desgraciadamente lo único que encontramos es la división de tareas. Sin embargo, incluso la «división del trabajo» en ese sentido restringido implicaría una voluntad o un control a nivel social; ¿cómo podría aquélla ser «voluntaria» por parte de todos? Entre el hombre como ser social y el hombre como individuo, para el que toda forma de vida social significará de algún modo una alienación (Gurvitch, 1963), Marx ha escogido de hecho. Y el cuadro del libre trabajo del hombre en la sociedad comunista que hemos encontrado en *La ideología alemana* aparece ahora ante nuestros ojos como implicado en esta elección de Marx.

Se registra un marcado cambio de clima cuando se pasa de las primeras a las últimas obras de Marx. En las primeras, la definición o la afirmación de sí mismo presenta un aspecto polémico acentuado, ya se

dirija contra los jóvenes hegelianos, los economistas, o Proudhon. En los *Grundrisse* y las obras subsiguientes, sin duda no está ausente toda discusión, pero la atmósfera es mucho más serena. Además, aunque la exposición económica y el propósito revolucionario continúen próximos el uno al otro, no hay ya intrusión del uno en el otro. El prólogo a la *Crítica de la economía política* (1859) acaba con dos versos de Dante que Marx transfiere de la puerta del infierno al umbral de la ciencia: está claro que la intención de trabajar de manera constructiva al nivel científico ha absorbido la impaciencia que Marx sentía inicialmente ante la economía política tal como era. Ahora concibe su contribución científica como algo que tiene por sí mismo alcance revolucionario.

Si consideramos únicamente la Introducción de los *Grundrisse*[7], la impresión general, en contraste con el esquematismo de *La ideología alemana*, es incontestable: hay equilibrio, madurez, dominio. Se podrían citar muchos ejemplos para mostrar que el autor introduce libremente reservas y matices conducentes a un alto grado de complejidad pero que, cabe imaginar, habría repudiado tajantemente quince años antes. Dice por ejemplo: la «economía burguesa [en cuanto forma más altamente desarrollada] ofrece la clave de la economía antigua», etc., lo cual está de acuerdo con su noción de un desarrollo lineal, pero añade que «si bien es cierto que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser admitido *cum grano salis*».

Este «granum salis» incluye al mismo tiempo, en mi opinión, la percepción por Marx de la especificidad de cada tipo (de lo que más adelante hablaremos), y la concepción según la cual la sociedad burguesa no es la última etapa del proceso de evolución, sino «sólo una forma contradictoria en la evolución» (*Grundrisse*, p. 26). ¿Habrá quizá quien diga que este pasaje no difiere de los escritos precedentes más que por el estilo? Tomemos otro ejemplo. En otro lugar de los *Grundrisse*, Marx discute la armonía natural de intereses como la forma que los economistas dan a la independencia mutua de los agentes económicos. Reduce en primer lugar el sedicente interés general a lo que es, es decir a «la totalidad de los intereses privados», y a continuación no sólo sugiere que de hecho «cada cual impide la satisfacción de los intereses de cada uno de los demás...», sino que añade:

[7] Esta introducción es sin duda más conocida como «Introducción (inédita) a la *Crítica de la economía política*» pues se publicó como tal mucho tiempo antes que los *Grundrisse* en su conjunto (cf. Bibl., en *Grundrisse*).

La ironía estriba más bien en que el interés privado es ya en sí mismo un interés socialmente determinado, que únicamente puede ser perseguido dentro de las condiciones que la sociedad establece y por los medios que la sociedad ofrece, estando de este modo ligado a la reproducción de estas condiciones y medios (*Grundrisse* p. 74).

La primera parte de esta afirmación parece abrir una vía hacia el reconocimiento del carácter excepcional de la sociedad burguesa –como en Karl Polanyi– y de las condiciones políticas precisas para que el «interés económico» pueda desarrollarse plenamente, pero en Marx el pasaje no es un punto de partida, sino un punto de llegada. En todo caso, pasajes como éste explican por qué algunos han saludado los *Grundrisse* como la obra maestra sociológica de Marx: he ahí por fin «el interés» subordinado a las condiciones sociales.

La ironía, o humor dirigido contra sí mismo, no está quizá por completo ausente de la Introducción. Al discutir largamente la relación entre la producción y el consumo, Marx parece concluir exponiendo tres formas en las que ambos son idénticos (p. 14), pero continúa:

Por consiguiente, nada más sencillo para un hegeliano que plantear la producción y el consumo como idénticos. Y esto es lo que ha ocurrido no sólo con los literatos socialistas, sino también con prosaicos economistas... (Sin embargo) el punto importante es que... la producción es el verdadero punto de partida y por lo tanto también el factor predominante... El consumo aparece así como un momento de la producción (*Grundrisse*, p. 15).

De este modo, se pone fin a un laborioso ejercicio hegeliano con una afirmación jerárquica basada en la positividad inmediata. Se trata de un fragmento de una discusión larga y brillante de la producción en relación con el consumo, la distribución y el cambio (sección 2 de la Introducción) cuya conclusión merece que se haga hincapié en ella. Hay dos sentidos de «producción»: uno designa la producción en cuanto diferente de la distribución, el cambio y el consumo, mientras que el otro sentido es mucho más amplio: «...la producción, la distribución, el cambio y el consumo son... miembros todos ellos de una misma entidad, diferentes aspectos de una unidad». Esta entidad es denominada a su vez «producción» porque en ella predomina la producción.

La producción predomina no sólo sobre la producción en el sentido opuesto del término, sino también sobre los otros momentos. ...Una forma definida de producción determina por lo tanto las formas de consumo, de distribución, de cambio; determina igualmente *las relaciones recíprocas determinadas de esos diferentes momentos*. Naturalmente, también la producción, bajo su forma unilateral, está por su parte influenciada por los otros factores... (p. 20).

Esta conclusión es muy digna de atención. En primer lugar es un juicio jerárquico típico. Tenemos un todo constituido por cuatro elementos, el todo económico, o para utilizar una expresión anterior de Marx, el todo de los «movimientos de la propiedad privada». Este todo recibe el nombre de uno de sus cuatro elementos al que se considera como predominante, la producción, y la «producción» en este sentido *englobante* se convierte hasta tal punto en lo esencial que el otro sentido, el sentido propio del término, es designado como «producción en el sentido opuesto» o «producción en su forma unilateral». Más aún, consideremos las cosas al revés; tenemos la PRODUCCIÓN con mayúsculas. Contiene en su interior cuatro elementos, a saber la producción (en pequeño) y otros tres, exactamente como en el Libro del Génesis Adán, tal y como es inicialmente creado, es sustituido por dos seres: «el Adán macho y su contrapartida Eva, creada en el intervalo a partir de una de sus costillas, es decir simbólicamente *englobada* en él» (cf. Dumont, 1971*b*, p. 72).

Una tal estructura jerárquica contiene un juicio de valor. Hay aquí dos juicios implicados: 1) que la economía como un todo debe llamarse con el nombre de uno de sus componentes; 2) que este componente predominante es el que contiene de modo más inmediato la relación del hombre con la naturaleza en oposición a las relaciones entre hombres. Marx no nos dice esto en este lugar, pero podemos decir que es algo subyacente a su pensamiento (ver más adelante, p. 208).

Hay que destacar que lo que lleva a Marx a esta conclusión jerárquica es la honestidad con que intenta expresar la relación, *tal como él la concibe,* entre la producción y los otros aspectos. El desarrollo que precede está lleno de observaciones que, como la de más arriba relativa al consumo, podrían haber llevado en otras direcciones, pero la conclusión a alcanzar estaba predeterminada. Marx debe reunirse con Ricardo y los clásicos precisamente aislando la producción de los demás aspectos, pues de otro modo no habría necesidad de considerar que el valor sale de la producción, ni de buscar su esencia en el proceso de producción, y se podría finalmente llegar —¿quién sabe?— a una teoría marginalista del valor...

Una observación todavía: esta conclusión de Marx, ¿no se halla ex-

---

[8] Encuentro en Fichte, según la traducción de M. Guéroult: «El elemento, el éter, la forma sustancial de la vida verdadera, es el pensamiento» (M. GUÉROULT, 1930, t. I, p. 38, según Fichte, *Sämtl. Werke,* V, 410). ¿Simple coincidencia, o hay usos intermedios de la palabra con un sentido similar?

puesta a la crítica del propio Marx o al menos del joven Marx? Si adoptamos una posición materialista, nominalista, empirista, ¿qué podemos pensar de este ordenamiento jerárquico, de esta producción que se engloba a sí misma y a sus contrarios de una u otra clase? Alguien como el joven Marx, si se hubiera topado con algo de este tipo, podría muy bien haberlo llamado hipocresía o cinismo, cuando no mistificación.

Ya habíamos apuntado en los *Manuscritos* cómo Marx, siguiendo a Saint-Simon, tendía a hacer de la «producción» el prototipo de toda actividad y de toda vida humana. Tenemos aquí un ejemplo más neto aún, aunque más limitado, de englobamiento, y este estatuto privilegiado se halla en extraño contraste con la impaciencia del joven Marx ante toda subordinación o trascendencia, pues la trascendencia *es* en este caso reintroducida con el juicio jerárquico de Marx. Es como si proclamara: «¡Modernos, ahí tenéis vuestro Dios!».

La tercera y principal sección de la Introducción de los *Grundrisse* contiene una proposición que tiene también un aspecto jerárquico, y que plantea un principio sociológico importante que hay que señalar. Es la idea de que en cada tipo de sociedad predomina una forma de producción que imprime su sello a las otras formas que con ella pueden coexistir, a toda la economía y, según la visión de Marx, a toda la sociedad. Este principio va acompañado de una consideración verdaderamente estructural de la complejidad relativa de un elemento –aquí una categoría– en relación a su lugar en el conjunto. Marx declara que una categoría relativamente simple puede expresar *bien* relaciones predominantes en un conjunto relativamente poco desarrollado, *bien* relaciones subordinadas en un conjunto desarrollado (p. 23). La aparición de categorías abstractas como el «trabajo» (o la propiedad privada) es la consecuencia de un desarrollo histórico complejo. Aparecen al final de la serie, en la sociedad burguesa. Mientras que gracias a su generalidad pueden en cierto sentido ser ampliamente aplicadas, no son sin embargo plenamente válidas más que en las condiciones que las originaron.

Marx aborda aquí el orden general de su exposición: no hay que empezar por la propiedad del suelo y la renta, pues en el período moderno están dominadas y modificadas por el predominio general del capital y el beneficio. Lo que en este caso quiero elogiar es el reconocimiento de que la unidad de un sistema social se corresponde con el predominio en él de ciertas instituciones que el sociólogo debe determinar, no sólo en cuanto presentes junto a otras, sino como caracterizadoras de la totalidad social. En términos de Marx:

En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que en sí misma y por sus propias condiciones decide del rango y la importancia de todas las otras. Es como una luz general en la que se bañan todos los colores modificando sus tonalidades particulares. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí adquieren relieve (p. 27).

El sentimiento estético no es tan frecuente en Marx. Indica aquí una intensa percepción de la especificidad de cada tipo de sociedad y de su unidad. Podemos decir: una percepción holista y jerárquica.

Cabe objetar que estas declaraciones, por destacables que sean, son a fin de cuentas relativas a la economía, o a la sociedad percibida como, o reducida a, una economía. Esto es verdad, y a fin de cuentas lo que intentaré mostrar es que todas estas excelentes percepciones, todos estos progresos justamente alabados de los *Grundrisse,* en los que el esqueleto del materialismo de Marx casi desaparece, no trasciendan de hecho las limitaciones impuestas por los escritos de su juventud. Estos desarrollos pueden ciertamente modificar e incluso contradecir las concepciones iniciales en algunos puntos particulares, pero las presuposiciones fundamentales no son sustituidas ni se las pone en duda: se mantienen.

Por lo que concierne a la naturaleza social de la producción, la Introducción a los *Grundrisse,* y especialmente su primera parte que ahora vamos a considerar, es más explícita que los *Manuscritos* o *La ideología alemana.* De hecho, Marx abre la Introducción insistiendo en la necesidad de no abstraer al individuo, en cuanto agente o sujeto de la producción, de su contexto social. La proposición inicial se dirige en primer lugar contra la aceptación por autores contemporáneos como Bastiat, Carey y Proudhon de la concepción dieciochesca del hombre natural como un individuo aislado. Marx resalta que esta noción forma parte de la ideología de la sociedad burguesa.

En esta sociedad de libre concurrencia, el individuo *(der Einzelne)* se ha desprendido de las ataduras naturales y de otro tipo que hacían de él, en épocas anteriores de la historia, una parte constituyente *(Zubehör)* de un conglomerado humano determinado, limitado.

El desarrollo es breve, pero sorprende sin embargo que Marx, que estudió derecho, no haga alusión alguna a la relación con las teorías del derecho natural y asigne al individuo «natural» una ascendencia tan corta:

El individuo del siglo XVIII, que es el producto, por una parte, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y, por otra parte, de las nuevas fuerzas productivas surgidas a partir del siglo XVI... (p. 5)

Es extraño que la palabra empleada para designar esta construcción mental, el «individuo del siglo XVIII», sea aún, en oposición al pasaje más arriba citado, el término biológico «das Individuum», cuando está claro que de lo que se trata es de *(der Mensch als) Einzelnen*, cada hombre particular en tanto que universal. De hecho, este término aparece algunas líneas más lejos, cuando Marx dice que en esa época por vez primera «las diferentes formas de interdependencia social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines personales, como una necesidad exterior» (p. 6). Se refiere aquí al sujeto pensante, y por ello la expresión biológica resultaba improcedente. La frase siguiente dice más aún: se califica tal modo de ver como propio del «individuo aislado» o más bien del «individuo individualizado» *(des vereinzelten Einzelnen)*. Está claro que Marx no llegó a distinguir sistemáticamente entre el individuo como hecho empírico en relación con la especie o el género *(das Individuum)* y el individuo como valor o como sujeto pensante autosuficiente *(der Einzelne)*.

Por lo demás, es obvio que lo uno lleva a lo otro: el individuo como valor remite a la humanidad universal que se designa como especie humana o género humano, *Gattung*. La cuestión no es ajena al argumento general de Marx, pues podemos hacernos la pregunta: ¿cuál de los dos tipos de individuo es el sujeto de la producción, y por qué se convierte a tal individuo en sujeto de la misma, cuando se trata esencialmente de un proceso social? Una primera respuesta podría ser que el sujeto de la producción es el individuo empírico: hay que pensar concretamente, la producción es esencialmente esfuerzo, o trabajo, el agente que trabaja es el hombre como agente distinto, como individuo biológico. Como Marx dice en otro lugar: «Es falaz considerar a la sociedad como un sujeto único; es especulativo» (*ibíd.*, p. 15). En este sentido, Marx se contenta aquí con reducir al individuo a sus justas proporciones como agente empírico de la producción e insistir para lo demás en los determinantes sociales de la producción. Pero no es esto todo.

Marx continúa: «Cuanto más nos remontamos en la historia, mejor aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor como dependiente y formando parte de un todo más grande» (p. 6)[9]. En el conjunto de esta frase, el individuo *(Individuum)* es clara-

[9] La palabra «todo» como sustantivo o como adjetivo parece notablemente frecuente en los *Grundrisse* comparados con las obras de juventud, y lo mismo ocurre con la noción de la interdependencia o del sistema *(Zusammenhang)* de las partes, y de la metáfora del organismo.

mente de nuevo una construcción mental y no un simple ser biológico. Es evidente que en tal estado de dependencia no es el agente particular sino el «todo más grande» del que forma parte –la familia, el clan, etc.– el que debe ser considerado sujeto de la producción. Esto mismo es válido para un pasaje del *Capital* sobre la cooperación primitiva en la que «el individuo *(das einzelne Individuum)* se halla aún tan poco desprendido del cordón umbilical de la tribu o de la comunidad como la abeja individual del enjambre» (I, Cap. XI o XIII (Cooperación) cf. Dumont 1964*b*, p. 82). Aquí de nuevo el «individuo» humano designa una construcción mental.

Marx va muy lejos en el sentido de la relativización de la noción –su propia noción– del individuo, pues señala inmediatamente que la ideología del individuo acompaña al más alto desarrollo de las relaciones sociales[10], y añade:

> El hombre es, en el sentido más literal del término, un *zoon politikon*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo en la sociedad puede llegar a individualizarse *(sich vereinzeln)* (p.6).

Vemos, pues, que de hecho Marx generalizó una categoría moderna –el individuo– sin aplicar su propio precepto concerniente al *granum salis*. El grano de sal habría consistido aquí en distinguir entre el «individuo» biológico, empírico y el «individuo» moral, normativo. Marx no lo hizo y no podía hacerlo en el interior de su sistema.

En su Introducción, Marx está muy cerca de trascender su visión inicial sobre la cuestión crucial de saber quién es el sujeto de la producción, pero finalmente no lo hace. Así puede observarse en dos pasajes con tres páginas de intervalo. En el primero, parece que la sociedad esté a punto de ganar la partida, en el segundo el individuo triunfa de nuevo. La comparación es instructiva:

> Cuando hablamos de producción nos referimos siempre a la producción en un estadio determinado del desarrollo social [es decir, en último análisis, ¿un estadio determinado de la producción?] a la producción de los individuos viviendo en sociedad *(gesellschaftlicher Individuen)* [es decir, ¿simplemente seres humanos que viven en una determinada sociedad?] (p. 6).
>
> . . . .
>
> Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo en el interior de y gracias a una forma determinada de sociedad (p. 9).

---

10 No era consciente, al señalar una relación muy próxima, de que reproducía un pensamiento de Marx (1967, último párrafo de la sección 3).

El individuo es el sujeto, la sociedad un simple determinante. En el último pasaje la preocupación versa sobre la propiedad, o la apropiación, y tenemos así una preciosa indicación sobre la producción como relación con la naturaleza, o «apropiación de la naturaleza». Ahora bien, el apropiador como tal es evidentemente más que un animal: un ser moral. Hemos visto que para los comienzos de la sociedad hubiera sido preferible hablar de la apropiación de la naturaleza por la familia, etc., más bien que por el individuo. ¿Y en el otro polo del desarrollo? Tomemos a uno de los famosos obreros de Adam Smith que fabrican alfileres, especializado en una de las numerosas operaciones en que se divide la fabricación de alfileres. ¿Podemos hablar significativamente de este homnbre como de alguien que se apropia la naturaleza, o será quizá más bien del equipo completo de trabajadores cuando menos, o de la manufactura, de la que cabe decir que efectúa una primera etapa en la apropiación, que sólo se completará cuando otras gentes «consuman» los alfileres? Sabemos por lo demás que tales casos son considerados por Marx como casos de trabajo alienado, o algo equivalente.

Resulta por consiguiente difícil encontrar una justificación a la afirmación según la cual el individuo es universalmente el sujeto de la producción. Por una parte en cuanto al individuo empírico podemos decir únicamente que es el *agente* elemental de la producción –¿o diremos de un proceso técnico particular?– y como tal su agente principal mientras las técnicas permanecen relativamente simples y la división del trabajo poco desarrollada. Por otra parte, en cuanto al Individuo en el sentido moderno del término, que podría jugar el papel de un verdadero *sujeto* de la producción, sabemos por el propio Marx que por una parte no existe –o en el mejor de los casos está presente sólo de manera latente– en la mayor parte de las sociedades, y por otra, en la sociedad moderna, no es verdaderamente el sujeto de la producción porque la alienación, o la división del trabajo, le convierten en algo extraño su producto y su actividad productiva. La conclusión parece evidente: a nivel descriptivo el individuo carece aquí de lugar, y la producción es esencialmente un proceso social. Propiamente hablando la sociedad es el sujeto de la producción. En algunos lugares, Marx está muy cerca de admitirlo, como cuando dice en la misma exposición: «Siempre es un determinado cuerpo social o un sujeto social el que actúa en ...una totalidad de ramas de producción» (*Grundrisse,* p. 8). Y sin embargo en conjunto mantiene su fórmula individualista.

Cabe preguntarse por qué. Hay que recordar aquí que desde el principio había planteado –recuérdese *La ideología alemana*– que el indivi-

duo era el alfa y el omega: la sociedad, la lengua, la conciencia, figuraban muy detrás de la «producción» en la determinación de la vida humana. Desde entonces Marx fue insistiendo cada vez más en el aspecto social, pero ni tan siquiera su proposición más avanzada en este sentido, la que dice que el hombre no puede individualizarse más que en sociedad, le lleva a rechazar su presuposición no sociológica inicial. Todo lo que puede hacer es precisarla hablando de «individuos que producen en la sociedad» o de «la producción socialmente determinada de individuos», de «individuos sociales». Hay para ello una buena razón: la finalidad de Marx continúa siendo la emancipación del hombre por la revolución proletaria, y este fin está basado en la presuposición del hombre como individuo –el hombre tal como se piensa a sí mismo únicamente en la era burguesa según las propias declaraciones de Marx. Otra formulación de la producción, que admitiera otro sujeto que el ser humano individual, acarrearía, al menos en una visión inmediata, la ruptura del vínculo entre la teoría económica y la actividad revolucionaria.

Tenemos quizás aquí una de las razones que hacen que Marx, que algo percibió de la cuestión –¡el enjambre de abejas!– no haya podido distinguir en el individuo los aspectos empíricos y normativos: no pudo mirar críticamente su propia valorización[11].

Espero haber establecido mi tesis: por bello que sean muchos enfoques de los *Grundrisse*, y cualquiera que sea su progreso respecto a las primeras obras en su dirección sociológica, sin embargo esos enfoques y ese progreso permanecieron finalmente encerrados dentro de las viejas presuposiciones; únicamente pudieron enriquecerlas, precisarlas, corregirlas parcialmente, pero nunca pudieron trascender el marco que Marx se había dado de una vez por todas.

Terminaré esta sección aclarando por última vez, desde la atalaya ahora alcanzada, la identificación de Marx con la economía política y

---

[11] Probablemente a cualquiera le era imposible hacerlo en las circunstancias dadas, o al menos cabe pensarlo así a causa de dos hechos: 1) los estrechos vínculos de estas ideas con otras en el pensamiento mismo de Marx y en la ideología contemporánea: en primer lugar *Gesellschaft* etc., *Gemeinwesen* con su macro-sentido y su micro-sentido, y sobre todo la combinación victoriana de la cuestión con la de la propiedad y con la obsesión del comunismo primitivo (cf. mis notas, 1975*b*, pp. 44-48, y pp. 130 ss. sobre Maine); 2) el hecho de que la distinción no haya sido hecha más tarde, hasta nuestros días, ni tan siquiera por autores que han realizado progresos muy cercanos como Tönnies, o que podían gozar de la ventaja de esos progresos como Max Weber o los durkheimianos (cf. mi libro, 1967, sección 3, para algunos ejemplos)

con su más profunda raíz, su principio ideológico. Acabo de recordar que Marx estaba en cierto modo «desposado» con el individuo en cuanto sujeto de la producción por su voluntad revolucionaria. Anteriormente había señalado que Marx estaba obligado por la constricción ética contenida en la teoría del valor-trabajo a distinguir la producción como el aspecto predominante o englobante de la economía. Estas son aun afirmaciones parciales respecto a la relación de Marx con la economía política en general: es preciso completarlas e integrarlas.

La filosofía revolucionaria por una parte, o si se quiere la superfilosofía —al modo como se dice superhombre—, y por otra la economía política tal como la encontró, tienen ante todo como base común el *sujeto individual.* Recuérdese únicamente el furor inicial de Marx contra la economía política por quedarse a medio camino en el «reconocimiento del hombre». Esta valoración del hombre como individuo está en la raíz de la teoría del valor trabajo, tanto en el propio Marx como en Smith y Ricardo: de hecho explica que Marx acepte las presuposiciones o el marco de Ricardo. Al mismo tiempo la teoría del valor-trabajo presupone que la producción está separada del cambio, de la distribución, etc., en cuanto esencia de la economía, de la «riqueza», o del «movimiento de propiedad privada». Lo cual corresponde a la búsqueda de la esencia de los fenómenos económicos en una sustancia (riqueza, producción, trabajo), búsqueda que es ideológicamente coherente con la valoración individualista y que somos libres de considerar como la expresión de una primacía de las relaciones con la naturaleza sobre las relaciones entre hombres.

De hecho el propio Marx opone con bastante frecuencia estos dos tipos de relaciones. Por continuar dentro de los *Grundrisse,* cuando deja caer que «la economía política no es la tecnología» (p. 7), apunta también a este aspecto de la producción. Así ocurría más arriba con la «apropiación de la naturaleza». Justo al lado, al preguntarse si las diferentes formas sociales de la producción tienen algo en común, Marx dice que «tal cosa se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos» siempre (p. 7).

Pero lo esencial es que la producción, es decir el predominio de la relación humana con la naturaleza, es cosa *del individuo.* Hay que señalar que esto es cierto universalmente, hasta el punto de que sin saberlo Marx se sitúa también a fin de cuentas en el interior de una especie de concepción del derecho natural como algo que trasciende a todas las constituciones sociales y estadios de producción particulares. En con-

tra de las apariencias, no hemos dejado atrás al «individuo del siglo XVIII».

A fin de cuentas y en general, la economía política se presenta como uno de los dos polos de una alternativa: se halla en oposición con la valorización de las relaciones entre hombres, que implica de un modo u otro el predominio del todo social sobre el individuo, es decir el holismo, y por vía de consecuencia, nuevamente de alguna manera, la jerarquía, es decir el reconocimiento de la subordinación, de la trascendencia, etc., como algo enraizado en la naturaleza humana. Por decirlo de una vez, se trata en todos los casos, de Locke a Smith y de Smith a Marx, de propiedad, de valor o de trabajo, en oposición a la subordinación, a un orden querido, al Estado. Es la economía política no al lado de la política, sino rechazándola a un segundo plano. Sin embargo, este aspecto jerárquico que está claro en Locke y Marx, no lo está tanto en Adam Smith, y desde este punto de vista consideraremos a continuación el logro de Marx.

9
EL EXITO IDEOLOGICO DE MARX. DIGRESION SOBRE SU TEORIA SOCIO-HISTORICA

Se puede considerar que la teoría general de la sociedad y de la historia en Marx consiste esencialmente en la afirmación de la supremacía de hecho de los fenómenos económicos. Si tal predominio estaba, como he intentando mostrar, implicado desde el principio en el nacimiento de la categoría económica, y si, por otra parte, está tan ampliamente admitido en el mundo moderno que constituye un aspecto importante de su ideología, puede decirse entonces que Marx llevó la ideología económica a su cumplimiento, a su apogeo, al margen de lo que se pueda pensar del valor científico de su teoría o de su análisis económico. La contribución de Marx a este respecto parece no tener parangón. ¿Le pertenece el éxito exclusivamente en propiedad? Desde el punto de vista presente esa cuestión no es pertinente. Unicamente pretendo que el acontecimiento se produce en y por Marx, y me pregunto por qué.

Considerando retrospectivamente todo el desarrollo, aparece claro que una visión nueva del tipo de la ideología económica no podía imponerse de un día para otro. Antes de que el nuevo punto de vista pudiera rivalizar con otros puntos de vista ya establecidos, dominarlos o suprimirlos, era preciso que se estableciera él mismo, que combatiera por su reconocimiento y lo obtuviera, si no del gran público al menos de un círculo de especialistas que tuviera alguna audiencia entre la gente instruida. Sólo entonces la nueva *Anschauung* podía esperar elevarse hasta una órbita elevada y convertirse en una especie de sol en el firmamento intelectual.

Esta segunda etapa muy bien podría exigir procedimientos completamente diferentes a los que marcaron la primera fase. En todo caso esa es la visión que sugiere la sucesión de acontecimientos que ha es-

cogido, desde el siglo XVII al XIX. Se percibe así una especie de necesidad en la diferencia de actitud entre Marx y sus predecesores. Una vez adquirido un acuerdo suficiente sobre las presuposiciones fundamentales, a falta del cual no hubieran podido unos y otros trabajar en lo que históricamente aparece como dos etapas de la misma tarea, la segunda fase debía estar penetrada por un espíritu completamente diferente al de la primera; estamos ahora en buena posición para contrastarlos.

Hemos visto mediante qué proceso o movimiento la economía política se había constituido como un tipo distinto de consideración: el esfuerzo consistió en emancipar una parte de la actividad social de la sujeción englobante en que había permanecido encerrada hasta entonces en relación con la política por una parte, con la moral por otra, y en constituir esa parte de la actividad social en un dominio separado, independiente, más o menos autónomo. En relación con la moral la autonomía no fue nunca completa, o más bien fue comprada a cierto precio, a saber el postulado de que el nuevo dominio encerraba un tipo de ética especial que hacía superflua e incluso nociva la aplicación a ese dominio de los mandamientos habituales de la moral. Hemos señalado otro carácter de esta fase, que aparece ahora como otro precio que ha sido preciso pagar: la emancipación del dominio económico exigía que fuera considerado como la arena en que actuaban leyes naturales, de tal forma que la intervención humana sólo podía resultar perjudicial (al menos –podemos suponer– hasta que esas leyes naturales fueran suficientemente conocidas). Esto era indispensable para proteger tal dominio contra la intervención del político y del moralista, pero se oponía al mismo tiempo a la tendencia artificialista omnipresente en el mundo moderno y que le caracteriza.

A posteriori, estos dos sacrificios que hubo que consentir para que emergiera el nuevo modo de pensar –retraimiento del dominio común de la moralidad y de la tendencia moderna al artificialismo– aparecen no sólo como excepcionales, sino también como transitorios, limitados a una primera época: dictados por la necesidad, serían redimidos cuando el destino favoreciera a esa ciencia recién nacida, *la ciencia natural del individuo en sociedad,* pues eso es lo que la economía política iba a ser –no constituyendo sus preocupaciones: riqueza, producción, etc., más que implicaciones de este punto de vista.

Que Marx no haya sido consciente de todo esto en el momento de su primer encuentro con la economía política es una razón menor de su conflicto con ella. El motivo principal es que su acercamiento al dominio económico obedecía a una motivación profunda fundamen-

talmente opuesta a las actitudes de los clásicos tal y como las encarnaba de modo típico Adam Smith: mientras que éstos se habían preocupado por establecer prudentemente su reivindicación, reconocer el terreno y protegerlo contra las incursiones desde el exterior, hete aquí que llega un joven rebelde que expresa en nombre de la totalidad del hombre sus pretensiones sobre ese dominio como una base para su guerra contra todas las instituciones establecidas, contra todo lo que en su opinión separa, mediatiza, divide, mutila, domina, humilla al hombre. Los caracteres esenciales de este joven pensador son quizá su compromiso ético por una parte, y su odio a la trascendencia, a las ataduras y las leyes por otra. Con él, la economía política se convertirá en la garantía científica de la empresa más grandiosa jamás propuesta a la voluntad humana. La economía se reintegra con pleno derecho a la sociedad de las doctrinas. Aspira en verdad a un derecho de soberanía —o más bien al derecho a un poder superior— sobre el conjunto de la acción y de la historia humanas. De este modo, mediante un movimiento precisamente inverso al de los padres fundadores, lo económico como ideología alcanza su madurez y su apoteosis, y despliega a plena luz lo que desde el principio contenía en germen.

La evolución aparece muy clara en relación con la política: la economía política ha ido pasando de humilde servidora (siglo XVII) a una especie de rival recelosa (*laisser-faire* o, como decía Marx en los *Manuscritos,* «la única barrera y la única atadura») hasta convertirse en una madre abusiva (Marx: los hombres «producen» la sociedad y a sí mismos, etc.). Como ya hemos señalado, con este vuelco de supremacía cambia el contenido de la preeminencia: lo que era una cuestión de jerarquía y teleología, de subordinación de los medios económicos a fines políticos, se ha convertido en un asunto de primacía fáctica: la supuesta causa es *poderosa,* y por consiguiente superior, en relación al efecto supuesto.

En relación con la moralidad, hay también una reintegración, pero el asunto es más complejo: la reivindicación artificialista moderna, que había sido temporalmente expulsada, se reinstala, la intervención humana se permite ahora en nombre de la moralidad, es más, se propone a una escala sin precedentes sobre la base misma de los descubrimientos económicos; pero esto se obtiene de nuevo a cierto precio, a saber que la ciencia económica desemboque en una condena de la sociedad que la ha gestado. En otros términos, la realidad económica es contradictoria, y no se la puede volver humanamente significativa, o moral, más que mediante su destrucción parcial, haciendo una criba

de los buenos aspectos, que serán conservados, y de los malos, es decir los que han sobrevivido a su utilidad, que serán suprimidos.

Vemos aquí, como ya antes en el pasaje de los *Manuscritos,* que no se anula verdaderamente el divorcio entre lo económico y la moralidad. Unicamente, si se me permite arriesgar el término, se dialectiza: se convierte en una llamada a la acción, pues sólo la acción puede reconciliar el hecho y la norma. No sólo la articulación entre el socialismo y lo económico es dialéctica, sino que la contradicción se encierra en el corazón de la realidad económica; de no ser así, el pensamiento no desembocaría inmediatamente en la acción. No preguntemos cómo es que a través de su larga historia han tenido los hombres que pagar tan caro el hecho de que sus descendientes puedan finalmente alcanzar una vida verdaderamente humana, pues tal visión es la contrapartida necesaria para movilizar el máximo de energía en el presente; la contradicción es el centro nervioso, la pila de poder de una doctrina construida como un arma.

Considerando las cosas en conjunto, un condicionamiento moral interno ha presidido el desarrollo del examen económico en los autores estudiados. En esta escuela de pensamiento, lo económico no ha conseguido verdaderamente emanciparse de la moralidad. En cuanto al propio Marx, no sólo su economía política sino todo el conjunto de su doctrina desarrolla el compromiso moral inicial, el voto.

Para terminar este ensayo, quisiera insistir de nuevo sobre sus límites. No pretende ser completo en ningún sentido. Es selectivo en lo concerniente no sólo a los autores, sino también a los aspectos tratados. Por lo que concierne a su objeto propio, la relación entre la ideología (general) y el pensamiento económico, deben evitarse dos malentendidos. Consistiría el primero en suponer que la elección de los autores corresponde a algún juicio de valor del presente autor, en el sentido de considerárseles «más ideológicos» y «menos científicos» que otros. Debe quedar claro, como se dijo en la Introducción, que nada puede estar más lejos de mi pensamiento que un juicio de este tipo y la dicotomía sobre la que reposa. Por tomar el ejemplo de Malthus, he aludido al hecho de que en su controversia con Ricardo parece menos característico que este último del aspecto ideológico que yo buscaba. Pero si nos trasladamos al terreno de la teoría de la población, a la controversia Godwin-Malthus y al *Ensayo* de Malthus, especialmente

en su primera forma, tendremos un ejemplo claro de una controversia ideológica en la visión naturalista opuesta a la artificialista está fuertemente acentuada. Hay en verdad tan pocas razones para suponer una progresión geométrica de un lado, y aritmética del otro, que bien cabe preguntarse si este rasgo, genial en un polemista, no es en el fondo una expresión del poder creador superior atribuido a la naturaleza respecto al hombre.

El segundo malentendido consistiría en suponer que, dentro de sus límites, el presente estudio ha agotado su objeto. Habría que recordar aquí lo que se dijo en la Introducción sobre el carácter parcial, temporal, de la tentativa, que tiene su punto de partida en la comparación de la civilización moderna con *otra civilización y sólo ella,* constituyendo las conclusiones o hipótesis sugeridas por tal comparación los modestos instrumentos de la presente empresa. La única pretensión que este estudio abriga es la de haber puesto de relieve que la ideología moderna, así situada en una perspectiva comparativa por imperfecta que sea, arroja alguna luz sobre el pensamiento de nuestros autores, y que recíprocamente su pensamiento así considerado arroja alguna luz sobre nuestra ideología moderna en uno de sus principales aspectos.

Volviendo a Marx, voy a reunir ahora algunas observaciones que caen fuera de la corriente principal de este estudio. Estas observaciones se han ido imponiendo por así decirlo a medida que el trabajo avanzaba y son a modo de sub-productos. Son en cierto modo intermediarios entre el limitado análisis precedente y un estudio general de Marx que no será emprendido. Cambiamos de punto de vista: consideramos ahora la posición final de Marx sobre cuestiones generales de sociología y de historia, y nos preguntamos si es o no adecuada. Las obras de la madurez deben figurar en primer plano, y las obras de juventud ser utilizadas sólo como complementos.

Se empieza por observar que, en la exuberante producción de análisis socio-históricos de Marx, brillantes, poderosos, apasionados y concienzudos, y por lo demás con frecuencia repetidos de una obra a otra, las conclusiones y resultados se integran de modo un tanto desigual en la teoría general. Se percibe después el comienzo de una configuración: hay percepciones socio-históricas a veces repetidas que mantienen una difícil relación con la teoría. La percepción de Marx es más amplia que su marco doctrinal y lo trasciende aquí y allá, pero sufre

también en su desarrollo la imposición de las presuposiciones uniformes que *La ideología alemana* expuso con perfecta claridad. Con fines científicos –y no ya revolucionarios– es útil recuperar estas visiones originales y ver dónde habrían llevado a Marx y dónde pueden llevar a quien las considere seriamente y no se vea impedido por la actuación del factor reduccionista.

Mis observaciones versarán sobre dos conflictos generales: en primer lugar el conflicto entre una visión sociológica u holista y una visión económica o individualista, y en segundo lugar el conflicto entre la percepción del carácter específico, original de los diferentes tipos de sociedad y la suposición de una continuidad lineal y de una unidad fundamental entre ellos.

Habíamos llegado a la conclusión de que, a juzgar por la Introducción a los *Grundrisse,* Marx se había alzado a una visión sociológica en la exclusiva medida en que su punto de partida le permitía hacerlo sin que éste llegara a ser suprimido. Se pueden citar algunos textos para mostrar que la visión sociológica entra realmente en conflicto con el marco individualista de conjunto. Así en los propios *Grundrisse,* en una breve disgresión que hay que leer *in toto,* Marx introduce contra Proudhon y los economistas una visión sociológica de la sociedad: señala en primer lugar –con un lenguaje diferente– que la sociedad está presente en los espíritus de sus miembros, y a continuación la define de este modo:

> La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa el conjunto de relaciones e inter-dependencias en que se encuentran los individuos... ser esclavo o ser ciudadano son determinaciones sociales... (*Grundrisse,* pp. 175-176).

Además, el contexto permite añadir que la referencia se realiza en cada ocasión a una determinada «forma histórica de sociedad». M. Rubel, en una nota de su edición (*Obras,* II, n. I, p. 281) subraya la importancia de este texto y remite a un pasaje de «Trabajo asalariado y Capital» (1849), un texto antiguo pero que goza de autoridad en relación con el *Manifiesto comunista:*

> En la producción, los hombres no entran únicamente en relación con la naturaleza. No pueden producir sin asociarse de algún modo para cooperar y establecer un intercambio de actividades. Para producir contraen determinadas relaciones *(Beziehungen)* entre ellos y establecen determinadas condiciones *(Verhältnisse):* sólo dentro del marco de esas relaciones y condiciones sociales pueden actuar sobre la naturaleza, es decir producir (*Werke,* VI, p. 403).

Quizá sea éste el texto más explícito que tenemos (más completo en particular que el Prólogo a la *Crítica* de 1859 e incluso que los *Grun-*

drisse). No insistiré en la dificultad general que surge del hecho de que Marx identifique con frecuencia pura y simplemente relaciones sociales y «relaciones de producción» (*Produktionsverhältnisse*). Pero pondré en duda que los dos fragmentos que tenemos ante nosotros sean compatibles con la visión –dominante en Marx– según la cual el sujeto de la producción es el individuo: se diría que existen dos esferas distintas, o más bien dos puntos de vista incompatibles: *o bien* se reconoce plenamente la naturaleza social del hombre, como en estos dos textos, y desde tal perspectiva la producción únicamente puede aparecer como un fenómeno social, *o bien* la producción, como relación del hombre con la naturaleza, exige que se privilegie al agente individual, y la sociedad queda relegada al trasfondo como vimos al comienzo de los *Grundrisse:* «La producción es apropiación de la naturaleza por el individuo en el interior de y gracias a una forma determinada de sociedad.»

Un fragmento del tercer libro del *Capital* (*Œuvres,* II, p. 1487, cf. edición de Engels, pp. 826-828, Cap. XLVIII, § 3) muestra en mi sentir la misma ardua combinación:

> Así como el hombre primitivo tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades... el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo... A medida que se desarrolla (la producción) se extiende este reino de la necesidad natural porque las necesidades se multiplican...

Vemos lo fundamental que es la dependencia de la producción respecto al estado de la sociedad: la multiplicación de sus necesidades obliga a los hombres civilizados a trabajar aproximadamente a la misma escala a que lo hacían los hombres en las sociedades primitivas. Es de destacar que a la satisfacción de necesidades artificiales de ese tipo se le llame aún el «reino de la necesidad» y que el cliché del trabajo como «lucha del hombre con la naturaleza» no se vea debilitado en ese contexto. (La imagen es –¿o hay que decir «era»?– central en la ideología moderna y como tal exigiría un estudio.) Ocurre así porque en este pasaje Marx no se preocupa de hecho por la sociedad; las necesidades, el trabajo, la producción pertenecen todos a la economía, es decir esencialmente al hombre individual en su relación con la naturaleza. Vemos así cómo de hecho la consideración sociológica pasa a un segundo plano en el espíritu de Marx la mayor parte del tiempo, mientras que la consideración económica permanece en primer plano. Lo cual es lo mismo que decir que, *a este nivel,* se registra una primacía de la relación entre hombre y naturaleza por oposición a la relación entre hombre y hombre. Y naturalmente esto está de acuerdo con la tesis

general, cuyo postulado inicial era que el primer tipo de relación es casualmente primario respecto al segundo, cualquiera que sea la interacción entre los dos observada en una situación histórica dada. El pasaje muestra que esta primacía, planteada desde el principio, lo es en verdad a prueba de hechos.

No es esto todo. Marx denuncia, en la sociedad del *Capital,* el hecho de que las relaciones humanas se disfrazan en forma de objetos. Aquí la primacía normativa parece haberse invertido: las relaciones entre hombres son las relaciones reales, y es malo que no sean directamente aprehendidas como tales, sino sólo de modo indirecto, mediante un rodeo, expresadas como cosas, a saber como mercancías en cuanto tienen valor de cambio. Aquí el aspecto «natural» de las cosas, de los objetos, su valor de uso sirve de sostén a las relaciones humanas expresadas como su valor de cambio. Nuestro texto es en este caso el famoso desarrollo sobre «el fetichismo de la mercancía y su secreto» al principio del *Capital* (Lib. I, 1.ª sección, Cap. I, § 4). Lo que para nosotros es interesante es que ello implica de algún modo la superioridad ética de las sociedades preburguesas o precapitalistas en la medida en que expresaban directamente, y no ya de modo indirecto, las relaciones humanas. Consideremos la Edad Media. En este caso, en lugar de independiente, cada uno es dependiente:

> Pero, precisamente por tratarse de una sociedad basada en la dependencia personal todas las relaciones sociales aparecen como relaciones entre personas. No es necesario por consiguiente que los trabajos y sus productos revistan en ella una forma fantástica distinta de su realidad. Aquí, los trabajos y los productos se incorporan al engranaje social como servicios, prestaciones y pagos en especies. La forma natural del trabajo... su particularidad... es también su forma directamente social... ...las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo (*Obras,* I, pp. 611-612).

Marx es plenamente consciente de que esta diferencia va acompañada de una diferencia en la percepción del hombre. Como escribió poco antes, el señor continúa siendo siempre un señor, y el siervo un siervo, mientras que el rentista es, además de un rentista y al mismo tiempo, un hombre (*La ideología alemana,* p. 76, cf. más arriba p. 176). En la *Crítica* de 1859 el contraste se expresa claramente: en la sociedad capitalista «el trabajo representado en el valor de cambio se considera como trabajo del individuo aislado» mientras que en las formas precedentes de sociedad:

> Es la comunidad sin ningún género de duda la que, en cuanto preexistente a la producción, impide que el trabajo de los individuos aparezca como trabajo privado y su

producto como producto privado; es la comunidad la que hace que el trabajo individual aparezca como una función directa de un miembro del organismo social (Cap. I)

Y volviendo de nuevo al *Capital:*

Estos antiguos organismos sociales [Asia antigua, la Antigüedad en general] son, por lo que atañe a la producción, infinitamente más simples y transparentes que la sociedad burguesa; pero tienen como base la inmadurez del hombre individual. La historia no ha cortado aún, por así decirlo, el cordón umbilical que le une a la comunidad natural de una tribu primitiva o a las condiciones de despotismo y esclavitud.

Como ocurría más arriba con el enjambre de abejas, se postula que el individuo moral está latente en el individuo biológico de las formaciones sociales no burguesas, incluso de las primitivas. Al margen de este punto, una cosa es clara: las relaciones sociales o las relaciones de producción se vuelven opacas, escondidas en objetos –y el «organismo social» queda oculto– cuando el hombre se convierte en individuo, «independiente», «privado», etc. ¿No es extraño que esta concomitancia no le haya llevado a Marx a poner en duda que proceda considerar universalmente al individuo como el sujeto de la producción? Además, ¿no implica esta concomitancia que la primacía de lo económico sobre lo sociológico sólo se acomoda al caso moderno y debería ser invertida en todos los demás?

La primera respuesta que acude a la mente es que para Marx es apodíctico que la forma burguesa de sociedad representa la cima, el desarrollo, la revelación, de todo lo que existió antes, y contiene en último análisis la *verdad* del proceso. Por consiguiente, si el individuo aparece con ella, eso significa que estaba, no ausente, sino latente o «desprovisto de madurez» hasta entonces. Y si la forma moderna revela la primacía de los fenómenos económicos, entonces esa primacía *debe* ser descubierta en las formas precedentes de sociedad.

Contra este argumento hay de nuevo una objeción, pues, como el propio Marx dijo, la sociedad burguesa es «sólo una forma contradictoria del desarrollo» y, siempre según él, no todos los rasgos burgueses están destinados a permanecer. Por ejemplo, la forma de mercancía, o de valor de cambio, que el trabajo social asume en este período, debe desaparecer: la sociedad comunista volverá a una expresión directa del trabajo como función social. Pero ¿cómo se basa en los hechos este juicio? ¿Cómo sabemos que la sociedad futura no procederá de otro modo? ¿Por qué no habría de suprimir por el contrario la valorización del individuo mientras que conservaría el valor de cambio? Se siente uno tentado a decir en este punto que el juicio normativo de Marx –la

revolución como finalidad primaria– es la única respuesta. Pero probablemente Marx no veía así las cosas en su madurez.

Es preciso en este momento que intentemos aprehender, aunque sea sumaria e imperfectamente, el esquema evolucionista y dialéctico que subyace a la doctrina de Marx: el marco global de la Historia consiste en tres etapas fundamentales. Tesis: la comunidad primitiva: las relaciones sociales son satisfactorias en sí mismas, pero el estado no –desarrollado de las relaciones con la naturaleza impone, en la propia sociedad y en la cultura en general (religión) formas de servidumbre. Antítesis (cuya cima representa la sociedad burguesa): desarrollo del poder natural del hombre al precio de su sujeción social, de la división del trabajo, la alienación, etc. Síntesis: sobre la base del incremento de la productividad, se remodelan las relaciones sociales sobre una base humana, transparente; se restaura el aspecto comunitario de la primera etapa al tiempo que se mantiene al individuo moderno, purgado únicamente de sus aspectos nefastos. La debilidad del esquema radica en el lugar del individuo, pues éste aparece en la evolución histórica en contradicción con la comunidad. Cómo pueda reconciliarse con ella debería por consiguiente resultar problemático (o al menos, para un hegeliano, tendría que ser descrito). Pero ya hemos visto que para Marx no era así: tenía tal confianza en su mutua compatibilidad que no dudó, a partir de *La ideología alemana*, en apoyarse en el aspecto individualista y sacrificar los enfoques comunitarios obtenidos en los *Manuscritos*.

Hay un aspecto que es ciertamente fundamental y que este apresurado esbozo en tres etapas no capta. La consigna es: emancipar al hombre. La tendencia esencial apunta probablemente al fin de toda subordinación y de toda trascendencia, en resumen de toda servidumbre. En la primera etapa, el hombre era esclavo de la naturaleza; en la segunda la sociedad se va haciendo poderosa contra la naturaleza, pero la servidumbre se instaura entre los hombres; la tercera etapa debe abolir esta última forma de servidumbre mientras que la primera no podrá reafirmarse a causa del desarrollo de la productividad. Además, en la segunda etapa hay que distinguir dos fases. Así los *Grundrisse:*

> Las relaciones de dependencia personal (que al principio eran completamete espontáneas) configuran las primeras formas de sociedad en las que se desarrolla la productividad humana, aunque sólo en pequeña escala y en puntos aislados. La independencia personal basada en la dependencia *material* es la segunda gran forma: en ella se ha desarrollado por vez primera un sistema de intercambio social general... La tercera etapa se caracterizará por la libre individualidad basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunal, social, que pasará a engrosar sus recursos sociales (*Grundisse*, p. 75)

La palabra «subordinación» *(Unterordnung)* es con seguridad importante. A nivel colectivo o comunal, la fórmula es similar a la de Locke a nivel individual: la subordinación queda relegada a las relaciones del hombre con las cosas. Cabe glosar: los hombres serán iguales únicamente cuando la subordinación se ejerza sólo sobre las cosas, y serán libres únicamente cuando su riqueza sea común a todos. La Historia sólo ha sido capaz hasta ahora de desembarazar a los hombres de la dependencia de unos a otros, o mejor dicho de su apariencia, y se hace por ello necesario ahora someter conscientemente las cosas a la comunidad para redimirlas de la servidumbre humana que ocultamente contienen. En conjunto, el verdadero eje de la Historia va de la dependencia hacia la independencia a través de la contradictoria etapa burguesa. La independencia es un artículo de fe, localizado en el porvenir, que permite registrar una continuidad entre todas las sociedades del pasado.

Si no suscribimos este Credo, entonces la sociedad burguesa aparecerá en clara oposición a todas las demás, caracterizadas por su acento en las relaciones humanas –que Marx aprueba por oposición a la «hipocresía» y al fetichismo burgués– y como consecuencia en la subordinación y la dependencia –que Marx rechaza porque se ha educado en la escuela de la burguesía, o mejor dicho en la escuela cristiana, pues el asunto tiene lejanas raíces. De este modo el juicio de valor de Marx se introduce entre los hechos objetivos de la historia, e impide reconocer el hecho evidente de que el individuo en su pleno desarrollo es históricamente un fenómeno burgués ligado a la mercancía, etc., es decir ligado a la expresión *indirecta* de la naturaleza social del hombre.

Naturalmente, Marx no subestimaba en nada la dependencia material. En *La ideología alemana* dice: «Bajo el imperio de la burguesía los individuos se representan a sí mismos como más libres que antes, porque conciben sus condiciones de existencia como contingentes; sin embargo, de hecho son naturalmente menos libres porque se hallan absorbidos por un poder fáctico» (*Werke,* III, p. 76). «Es la división del trabajo la que transforma los poderes o relaciones de personales en materiales; por esa razón la división del trabajo debe ser abolida y los poderes materiales deben quedar de nuevo subordinados a los individuos» (*ibíd.,* p. 74).

Hemos visto cómo de hecho Marx no explotó plenamente su clara percepción de la oposición entre la naturaleza o las cosas por una parte y los hombres por otra como objetos de relaciones humanas. Pero, se preguntará, ¿cuál sería en la práctica el impacto de esta percepción

en lo concerniente a la sociedad post-revolucionaria? Es muy simple: por lo que sabemos, en toda sociedad debe haber *dependencia* bajo una u otra forma: suprimir la dependencia indirecta o material presente en la sociedad burguesa, equivale muy probablemente a invitar a la antigua dependencia directa entre los hombres a reaparecer en su forma más arbitraria. Como ya Locke nos había enseñado en cierto modo, suprimir la propiedad debe conducir aparentemente a reintroducir la subordinación. No hay ningún mérito en subrayar este punto en la actualidad. Pero no deja de resultar curioso que Marx haya dicho en alguna ocasión aproximadamente lo mismo. Se trata de un pasaje de los *Grundrisse* que precede inmediatamente al que he citado en último lugar. Marx escribe en él sin vacilación:

> [En la sociedad moderna] cada individuo «transporta su poder social, su relación con la sociedad, en su bolsillo»; y un poco después: «Cada individuo posee el poder social en forma de cosa. Privad a la cosa de ese poder social, y deberéis concedérselo a personas sobre personas.»

Espero que se comprenda que no me dedico aquí a buscar en la obra de Marx proposiciones que estén en desacuerdo las unas con las otras. Lo que intento hacer es desprender algunos rasgos generales relativos a la subordinación en Marx a partir de una u otra línea de su pensamiento y de diversos enfoques penetrantes o prometedores con un fin único.

Me queda intentar establecer una sola proposición: la diversidad concreta de tipos de sociedad es finamente percibida, pero esa percepción se subordina a la elaboración doctrinal de la uniformidad o de la continuidad. Recordaré en primer lugar la generalización doctrinal de rasgos burgueses o modernos a sociedades no modernas y mostraré a continuación cómo la balanza se inclina en el sentido de la continuidad con un ejemplo, el de la feudalidad.

He abordado antes la primera cuestión en el plano más general y fundamental: la primacía de la economía y el individuo se generalizan de la sociedad burguesa o moderna a las otras. Más en detalle, he llamado la atención, a propósito de *La ideología alemana,* sobre la generalización similar de varias expresiones. En los *Grundrisse* hemos encontrado el problema francamente planteado y, en la medida en que una escala unilineal de evolución lo permite, igualmente resuelto con el «grano de sal». El caso de *La ideología alemana* es interesante porque muestra cómo los jóvenes autores se veían naturalmente llevados por sus presuposiciones a extender la significación de varios términos fun-

damentales y a concebir todas las sociedades según el modelo moderno. Así la «sociedad civil» designa a veces las relaciones de producción —así llamadas más tarde— antes del ascenso de la burguesía (más arriba, p. 161, n. 8); la «clase» se opone inicialmente al «Estado» antes de englobarlo y de ser generalizada como en el *Manifiesto comunista;* la propiedad privada se generaliza asimismo como hemos señalado (más arriba, p. 180), pero el «grano de sal» le es aplicado en los *Manuscritos:* hay en ellos dos formas de propiedad privada. En la primera (Roma antigua, Turquía) existe una oposición entre propiedad y no-propiedad, pero no se la siente como contradictoria. Sólo en la segunda, la forma moderna, la oposición se desarrolla hasta la contradicción, «una forma enérgica que hace presión en el sentido de la solución de la contradicción». Es la contradicción entre trabajo y capital: «el trabajo, esencia subjetiva de la propiedad, y sin embargo excluido de la propiedad; el capital, trabajo objetivado y que sin embargo excluye al trabajo» (*MEGA*, I, 3, p. 111).

Varios de estos usos han entrado en las obras de la madurez, reteniendo la división del trabajo en general algunos de los rasgos característicos del «trabajo alienado» moderno, de suerte que debo recordar aquí la razón fundamental de esta tendencia: es que la revolución proletaria no debe únicamente derrocar la sociedad burguesa, sino también poner fin al mismo tiempo a la «prehistoria» humana en general. En cuanto a nosotros por el contrario, las categorías que nacen del tipo moderno de sociedad se nos antojan *por esa misma razón* de problemática aplicación a sociedades que presentan valores fundamentales diferentes, si no contrarios, y vemos en la actitud de Marx una justificación del sociocentrismo. Pero hay aquí una paradoja: nada menos sociocéntrico que la percepción por Marx de la feudalidad o de la sociedad romana. ¿Había dos Marx? En todo caso no se puede atribuir inmediatamente a la actitud crítica de Marx la calidad de sus cuadros de las sociedades no burguesas: si en estos casos es sociólogo, lo es en gran medida *a pesar de* su actitud revolucionaria. (Hay sin embargo una relación directa en el plano psicológico, en la medida en que su simpatía por la Edad Media, por ejemplo, no carece de relación con su actitud negativa frente al mundo burgués.)

Mi tesis es que Marx tenía una percepción muy aguda del mundo feudal y de la *discontinuidad* entre él y lo que viene después, y que sus percepciones han permanecido limitadas y no se han desarrollado teóricamente porque su teoría estaba por el contrario centrada en la *continuidad* entre los dos períodos. Hemos visto esto hace un instante en lo

concerniente a las relaciones personales opuestas a las relaciones materiales, una oposición pareja a la existente entre primacía de la dependencia entre hombres y primacía de la relación entre el hombre y la naturaleza, entre finalmente lo político y lo económico. Pero esto mismo es cierto a otros respectos, desde *La cuestión judía* y los *Manuscritos* de 1844 hasta el tercer libro del *Capital* con su larguísima sección sexta sobre la renta de la tierra, por no decir nada de la larga discusión de ésta en *Mehrwert.* El problema está íntimamente ligado a la cuestión de la propiedad del suelo, y sabemos que Marx pasó los últimos años de su vida trabajando en sociedades agrícolas «preburguesas». Hay pues abundancia de material, pero me contentaré aquí con recordar algunos puntos generales de las obras de juventud y dejaré de lado la cuestión de la propiedad y de la renta del suelo en los textos de la madurez (cf. más arriba, pp. 131, 134).

Para hacer que resalte en pocas palabras la viva captación por Marx de la sociedad feudal, podemos volver a los *Manuscritos* de 1844. En dos páginas que tocan la relación de los hombres con la tierra anteriormente al período capitalista (1.er ms., XVII-XVIII; *MEGA,* I, 3, p. 76) está presente todo: en el plano político, hay «confusión entre señorío y posesión del suelo», «la propiedad feudal del suelo otorga su nombre a su señor como un reino a su rey», «es un tipo estrecho de nacionalidad», la situación del señor en relación con los que cultivan su dominio «es así directamente política»; en el plano personal y afectivo: la relación no tiene únicamente un lado político, sino «un lado sentimental»; se da «la apariencia de una relación más íntima que la de la riqueza de la tierra entre el poseedor y la tierra», «la tierra se individualiza con su señor», «aparece como prolongación del cuerpo ("cuerpo no orgánico") de su señor», y en el límite «como una persona»; finalmente llegamos a la ausencia de la motivación económica diferenciada: «(el señor) no busca obtener el mayor beneficio posible de sus dominios. Por el contrario, consume lo que hay y deja calmosamente la preocupación por adquirir a los siervos y colonos». A fin de cuentas Marx hace suya una expresión popular del contraste que adornará una nota ejemplar del *Capital* (Lib. I, Cap. IV, 1.a p.):

> La oposición existente entre el poder de la propiedad de la tierra basada en relaciones personales de dominación y de dependencia y el poder impersonal del dinero aparece claramente expresada en los dos dichos franceses: «No hay tierra sin señor», «El dinero no tiene amo» (*Obras,* I, p. 691).

Al mismo tiempo, en el mismo pasaje de los *Manuscritos,* mezcladas con las que he citado, se hallan expresiones de tendencia completa-

mente diferente. El fragmento empieza con estas palabras: «La propiedad feudal implicaba ya la dominación del suelo como un poder extraño sobre los hombres. El siervo era un accesorio de la tierra.» No se trata únicamente de distinguir aspectos contrarios, negativos unos desde el punto de vista ético, y positivos otros. Los aspectos personales son en gran medida «apariencias»:

La dominación de la propiedad privada empieza absolutamente con la posesión (feudal) del suelo, ésa es su base (y finalmente) era necesario que esa apariencia fuera suprimida; que la propiedad del suelo, que es la raíz de la propiedad privada, desapareciera por completo en el movimiento de la propiedad privada y se convirtiera en una mercancía...

Asistimos aquí a la reducción, a la afirmación de que la continuidad es más importante que la discontinuidad. La afirmación es enfática y atropellada porque es débil. Marx se distancia de las «lágrimas sentimentales» del romanticismo, pero ¿no comparte el sentimiento fundamental de éste? Se diría que pensó, levantando los hombros: qué más da una dominación que otra, todos esos rasgos atrayentes no son más que apariencias, lo sabemos porque estamos en posesión de la ley de la historia: en el fondo la propiedad feudal del suelo no era política, era económica, era la *«raíz de la propiedad privada»*, y por esa razón debían desaparecer todos los adornos.

La desgracia es que esto, simplemente, no es verdad. La «propiedad privada» significa aquí propiedad privada en el sentido moderno, burgués, capitalista; apenas se puede hablar de propiedad del suelo de una manera precisa en los tiempos feudales. De hecho, toda la cuestión de la propiedad del suelo y de la renta reviste una gran importancia en la economía política y en el propio Marx, y un estudio detallado descubre precisamente que, incluso en el período moderno, la propiedad del suelo es un fenómeno aberrante y problemático, que el propio Marx se negó a reconocer como tal y que sólo con grandes dificultades se redujo a ser una forma particular de propiedad «privada», es decir esencialmente mueble. Se puede suponer que Marx no sabía aún esto en 1844. Sin embargo, dice claramente que la propiedad del suelo fue engullida por el movimiento de la propiedad privada; esta expresión implica una heterogeneidad entre las dos y contradice su identificación. La afirmación de la continuidad, que barre o relega los más finos enfoques de Marx, es arbitraria.

La verdad es que la «propiedad privada» está separada de la sedicente «propiedad» feudal por una revolución en el pensamiento y en la acción. El propio Marx ha descrito en detalle el segundo aspecto en el

capítulo sobre la expropiación del suelo en Inglaterra, en la sección del *Capital* consagrada a la acumulación primitiva.

He insistido en este punto porque es de la mayor importancia en lo concerciente a la concepción general de la historia en Marx y en el marxismo. Por razones bastante obvias, una discontinuidad que para nosotros es evidente y que ya era bastante notable para el propio Marx, queda sumergida, permitiéndose así la fácil generalización de conceptos esencialmente burgueses al resto de la historia.

Si esto es así, si la última cronológicamente y la más cercana a nosotros de las grandes transiciones históricas aparece en Marx desdibujada hasta llegar a esfumarse, mínimo es el interés que puede suscitar lo que desde esa misma perspectiva teórica pueda decirse acerca de «formas históricas de sociedad» notablemente más alejadas de nosotros. Las discusiones contemporáneas sobre algo tan vago como «el modo asiático de producción» apenas son otra cosa que disputas escolásticas encaminadas a permitir que el sol continúe girando alrededor de la tierra. A este nivel, la tarea de los historiadores debería consistir más bien en alcanzar una formulación satisfactoria de la revolución moderna. Puede legítimamente extrañar que aún estemos así. Sin embargo, creo que es preciso reconocerlo así, puesto que se admite que se trata de algo más que de una cuestión de acontecimientos exteriores y cambios cuantitativos. En lo concerniente al cambio ideológico, sólo disponemos de percepciones aisladas, informes parciales debidos a autores diversos, y no de una imagen global, integrada y suficientemente articulada. La última palabra de Marx sobre la materia se halla quizás en dos páginas de los *Grundrisse* (pp. 81-82) en las que volvió sobre el problema. El texto resulta inevitablemente un poco alambicado; se centra en la sustitución de una dependencia personal por una dependencia material, y se observa una ausencia casi completa de prejuicios, ni a favor de una u otra de las dos formas, ni a favor o en contra de la semejanza o diferencia entre ambas. Dicho de otro modo, Marx llega aquí tan cerca de una comparación científica, estructural, de los dos universos ideológicos, como se lo permite el marco de sus presuposiciones generales.

Este texto hace pensar, más cerca de nosotros, en el sistema de variables alternadas de Talcott Parsons. Este sistema constituye la última y la más precisa de una serie de percepciones sociológicas del cambio en cuestión. Ese es su lugar y su significación verdadera como Jürgen Habermas ha señalado con justeza (1970, p. 61). Su ambición de constituir un análisis de los caracteres universales de la acción social

sólo está justificada en la medida en que es a través de la percepción del cambio histórico en cuestión, o de una percepción equivalente, como tenemos acceso a los caracteres universales. Al mismo tiempo, esta orientación universal oculta su verdadera naturaleza, y no le permite captar el fenómeno real más que a un nivel muy abstracto, como lo atestigua nuestra distinción muy simple –en la línea de la de Marx– entre relación con las cosas y relación entre los hombres. Resulta estimulante constatar aquí que el autor que acabo de citar introduce una distinción similar con objeto de reformular algunos problemas marxistas o marxoides (Habermas, *ibíd.*, p. 62: Trabajo e Interacción, etc.).

En suma, a partir del momento en que dejamos de privilegiar nuestra propia ideología, los diferentes períodos históricos o los diferentes tipos de sociedad aparecen como discontinuos y heterogéneos. Reconocer esa discontinuidad y heterogeneidad, y dominarla a continuación mediante la comparación –sin que las continuidades históricas dadas sean en absoluto desdeñadas– es la tarea científica que Marx nos ha legado, por alejada que esté de lo que constituía su preocupación mayor.

ANEXO

TRABAJO Y VALOR EN ADAM SMITH

Comentario detallado de algunos párrafos del Primer Libro de la *Riqueza de las naciones* (Caps. V y VI)

Se reproduce aquí un análisis textual que en la edición inglesa de este libro seguía como es natural el propio texto de Adam Smith, en lengua inglesa. Transcribirlo al francés presenta algunas dificultades. Unicamente resulta posible traduciendo el texto de Adam Smith literalmente, sin miramientos a la elegancia e incluso, en algunos pasajes, a la corrección; cuando sea indispensable haremos constar los términos ingleses*.

La primera parte trata del comienzo del capítulo V, que afirma de buenas a primeras que el valor consiste en trabajo. Para revelar la lógica que subyace a esta afirmación, nos es preciso ir a buscar primero en el capítulo siguiente su párrafo inicial, que presenta una imagen de la situación en los orígenes sobre cuya base se articula toda la teoría. La segunda parte tratará sobre las secciones del comienzo del capítulo VI, que son más sistemáticas y que constituirán el objeto principal de nuestra discusión. Las referencias, que remiten al texto más habitual y a la edición de Cannan (Smith, 1904), indican libro, capítulo y siempre que es posible, párrafo. (Para facilitar el comentario, subrayo en las citas algunas palabras; las itálicas del autor, cuando las hay se transcribirán como pequeñas mayúsculas. Las subdivisiones señaladas al margen: *a, b,* etc., están destinadas a facilitar las referencias a este anexo.)

---

*La transcripción al castellano del texto de Adam Smith se rige por el criterio ya indicado al comienzo del libro [*N. del T.*]

a)

Primera parte

Capítulo VI, § 1:

[EL ESTADO DE NATURALEZA O LA SITUACIÓN ARQUETÍPICA]

> En aquel tosco estado de los comienzos de la sociedad que precede a la vez a la acumulación del capital y a la apropiación de la tierra, la proporción entre las cantidades de trabajo necesarias para *adquirir* diferentes objetos parece ser la única circunstancia que puede ofrecer una regla para intercambiarlos unos por otros. Si, por ejemplo, en una nación de cazadores, se necesita por lo general dos veces más trabajo para matar un castor que para matar un ciervo, el castor deberá *naturalmente* cambiarse por, o valer, dos ciervos. Es *natural* que lo que por lo general es producto de dos días o de dos horas de trabajo valga el doble de lo que por lo general es producto de un día o de una hora de trabajo.

Comentario: «Adquirir» significa aquí apropiarse a partir de la naturaleza mediante el trabajo. Más adelante, en el párrafo 4, leeremos: «la cantidad de trabajo comúnmente empleada en adquirir o producir una mercancía cualquiera...» como una fórmula general que se utilizará también para el estado civilizado de la sociedad. Está claro que «adquirir» y «producir» no difieren más que en matices.

En conjunto tenemos aquí una definición del valor como la cantidad de trabajo empleada en la producción de un bien, pues tal es, en este caso, la «única» circunstancia que explica la tasa de cambio. Pero esta situación «natural» o arquetípica es discutida en un lenguaje que se introduce en el capítulo precedente, hacia el que tendremos que volvernos inmediatamente.

Locke había escrito: «De este modo esta ley hace del ciervo, el ciervo del *Indio* que lo ha matado; se permite que una cosa pase a ser un bien del que le ha consagrado su trabajo...» (*Two Treatises,* II, 30). Adam Smith ha añadido al ciervo un castor. La expresión «que precede a la vez...» (línea 2) recuerda también, más vagamente, la introducción subsiguiente por Locke de la moneda y de la apropiación del suelo. Las palabras «natural», «naturalmente» hacen pensar que Adam Smith probablemente habría escrito: «En el estado de naturaleza...», de no mediar la crítica definitiva de la noción por parte de Hume; esta crítica es quizá también una de las razones por las que Smith no empieza toda su discusión por la consideración de «aquel tosco estado de la sociedad en sus comienzos», sino que lo traslada al capítulo siguien-

te (Cap. VI), pues de hecho su argumento puede construirse como un simple argumento de derecho natural: el estado de naturaleza nos dice que, en principio, o en esencia, el valor es trabajo, o consiste en trabajo, cualesquiera que sean las complicaciones y las irregularidades que puedan hallarse en el estado civilizado o desarrollado de la sociedad.

A un nivel menos inmediato o textual, el paralelismo con Locke implica una homología entre la propiedad privada y el valor, pues los dos están fundados en el trabajo. Myrdal, al buscar los fundamentos de la elección por Ricardo del «trabajo como el origen del valor real», ha reconocido plenamente este punto y el carácter de derecho natural del argumento: «...tales nociones de la propiedad y el valor se hallaban subyacentes en la proposición de Adam Smith de que el trabajo es la única fuente verdadera del valor... ...habló de la propiedad que cada hombre tiene en su propio trabajo, y como ese es el fundamento original de cualquier otra propiedad, siendo por ello la más sagrada e inviolable» (Myrdal, 1953, p. 72). El pasaje de Adam Smith hace eco directamente a la teoría de la propiedad de Locke, está tomado de la *Riqueza*, libro I, capítulo X, parte II, sobre la reglamentación del aprendizaje, y Cannan contrasta esta visión de la propiedad con la de las Lecciones de Smith de 1763 (cf. Smith, 1904, p. 123). Myrdal subraya la «tentativa de la filosofía del derecho natural de derivar a la vez derechos y valores de los mismos principios últimos» *(ibíd.)*

De hecho, Adam Smith empieza su discusión del valor, y más precisamente del «valor en el cambio» (cf. el final del capítulo IV) en el capítulo precedente como sigue:

b)

Capítulo V:

DEL PRECIO REAL Y NOMINAL DE LAS MERCANCÍAS...

§ 1 (comienzo):

> Todo hombre es rico o pobre en la medida en que goza de medios para proveer a las necesidades, comodidades y atractivos de la vida humana. Pero tras la sólida instalación de la división del trabajo, el trabajo de un hombre sólo puede procurarle una pequeña parte de esas cosas. La mayor parte de ellas debe con mucho obtenerlas del trabajo de otros, y será rico o pobre según la cantidad de ese trabajo que pueda *dominar,* o que tenga medios para *procurarse.*

Comentario: Esta es la primera introducción del «dominar y procurarse» (o «conseguir»), que se convertirá en un *leit-motiv* a continua-

ción en la forma de «procurarse o dominar»). El trabajo puede ser o bien «dominado», lo cual expresa un *poder* sobre los hombres (ver más adelante) o bien «conseguido» («procurado»), sin duda en forma de mercancía.

Como es de sobra conocido, la primera fase reproduce la definición de la riqueza de Cantillón. Es de destacar que la riqueza se refiere aquí a un sujeto individual, que remite al estado de naturaleza como lo hace la expresión: «Pero después de que la división del trabajo...» La división del trabajo ha sido discutida a fondo en los tres primeros capítulos de la obra. Interviene aquí como la circunstancia pertinente para distinguir el estado civilizado del estado «original». Nos las habemos aquí por consiguiente con el trabajo en dos formas: 1) como un hecho natural («el trabajo propio de un hombre»); 2) como íntimamente ligado a la modificación de la situación natural, que constituye la división del trabajo. El impacto de la división del trabajo sobre el sujeto individual es introducir el cambio, además del trabajo, como una condición necesaria. «Trabajo + cambio», tal es aquí la constelación fundamental, constelación característica de Adam Smith. (Ej.: Cap. IV, final del § 1: «De este modo, todo hombre vive intercambiando, o se convierte en alguna medida en un mercader...» y esto se aplica al propio trabajador.) El estado civilizado, o la «sociedad comercial», reposa sobre esta pareja de conceptos, en la que es el trabajo el más fundamental, pero siendo el cambio una añadidura necesaria.

§ 1 (continuación):

> El valor de una mercancía, por consiguiente, para una persona que la posee y que no tiene intención de utilizarla o de consumirla ella misma, sino de cambiarla por otras mercancías, es igual a la cantidad de trabajo que a esa persona le permite *procurarse o dominar.* El trabajo, por consiguiente, es la verdadera *medida* del valor intercambiable de todas las mercancías.

Comentario: Continuamos con el sujeto individual. Puede parecer extraño que el valor de una mercancía sea definido no como un fenómeno social, sino por referencia a un sujeto individual considerado en una situación particular. Pero para Smith la situación del cambio es la situación fundamental de la que emerge el valor de la mercancía. Y una vez dado el individuo, hay que hacerle apartarse del valor de uso. En el contexto de un intercambio de mercancías en general, «procurarse» (una mercancía) es anterior a «dominar» (la fabricación de la mercancía por un trabajador). «El trabajo... es la verdadera medida»: lo que señalamos, tras otros autores, es que Smith no se contenta con afirmar que el trabajo es la esencia del valor, es preciso que sea también su medida y esta preocupación conduce a dificultades. De hecho,

resulta fácil en este caso la transición desde la *cantidad* de trabajo al trabajo como *medida.*

En conjunto, este párrafo afirma con fuerza la tesis del autor. El estado de naturaleza, en el que se supone que un hombre depende enteramente de su propio trabajo para las necesidades, etc., de la vida, se halla presente sólo por implicación. El pasaje es un eco de otro muy similar al comienzo del capítulo precedente (Cap. IV). Sin embargo la implicación es decisiva, pues introduce el *trabajo* como algo que antecede al intercambio y en lo que, al ser más fundamental, puede el cambio encontrar su ley. Más que a intentar demostrar su tesis, a lo que Adam Smith se dedica muy ingeniosamente es a hacerla plausible, y después, en lo que viene a continuación, a hacerla familiar por repetición. El párrafo siguiente volverá a decir lo mismo con el lenguaje más acentuado posible:

c)

§ 2:

> El precio *verdadero* de cualquier cosa, lo que cualquier cosa le cuesta *verdaderamente* al hombre que desee adquirirla, es el esfuerzo y la molestia para adquirirla. Lo que cualquier cosa vale *verdaderamente* para el hombre que la ha adquirido y que desea disponer de ella o cambiarla por otra cosa, es el esfuerzo y la molestia que ésta puede ahorrarle y que puede *imponer a* otras personas.

De nuevo, la primera frase nos exhorta a rebasar la situación social del cambio (la compra: lo que «cuesta»...) para llegar hasta la raíz de la cuestión, es decir un individuo aislado esforzándose duramente por «adquirir» una cosa. La insistencia sobre «verdadero», «verdaderamente» marca la transición hacia el fundamento meta-económico, ontológico. Después, en la segunda frase, este fundamento ontológico es sustituido por la situación real del cambio. Además, cuando al final «dominar» se convierte en «imponer a», se tiene la impresión de que Hobbes no anda lejos.

§ 2 (continuación):

> Lo que se compra con el dinero o con bienes, se consigue *(procura)* mediante el trabajo al mismo título que lo que adquirimos mediante el esfuerzo de nuestro propio cuerpo. Ese dinero o esos bienes nos ahorran en verdad ese esfuerzo. Contienen el valor de una cierta cantidad de trabajo que cambiamos por lo que supuestamente contiene en ese momento el valor de una

> cantidad igual. El trabajo fue el primer precio, *el dinero que se pagó en los orígenes (the original purchase money)* por cualquier cosa. No fue con oro o con dinero, sino con trabajo, como toda la riqueza del mundo se *consiguió (procuró) en los orígenes;* y *su* valor, para aquellos que la poseen y desean cambiarla por producciones nuevas, es precisamente igual a la cantidad de trabajo que a alguien le permite *procurarse o dominar.*

(Esta es una de las ocasiones en que debo pedir excusas al lector francés por ciertos barbarismos que me han parecido inevitables: como veremos, era preciso traducir en todos los casos de la misma forma *to purchase,* es decir «se procurer».*)

Si la retórica es el arte de la persuasión, y si la repetición es un poderoso procedimiento retórico, entonces este pasaje es un conjunto de variaciones retóricas sobre un tema de Hume: «El trabajo es lo que proporciona todas las cosas del mundo» («Del Comercio», comienzo, Rotwein, 1955, p. 1, citado en Bonar, p. 116). Smith juega con gran efecto con dos sentidos o matices de «procurarse»: adquirir (mediante el esfuerzo, etc.) y comprar: «el trabajo fue el dinero que adquirió». Obsérvese que este procedimiento estilístico se utiliza aquí para acercar estrechamente, para identificar casi, la situación natural u «original» y la situación contemporánea. Todas las cosas fueron originariamente adquiridas mediante el trabajo o el esfuerzo. Se establece un paralelismo entre este modo de adquisición y la manera moderna de comprar con dinero, es decir que el trabajo se identifica –retóricamente o de forma metaeconómica– con el cambio (!). Al mismo tiempo, se afirma que la adquisición «original» no ha desaparecido sino que continúa subyaciendo a la compra moderna, pues evidentemente los bienes han tenido que ser producidos antes de que puedan ser comprados. En otros lugares se utiliza el mismo procedimiento estilístico. Así el capítulo VIII se abre con estas palabras: «El producto del trabajo constituye la recompensa natural o el salario del trabajo.» También es de destacar que en este pasaje regresamos desde el punto de vista del individuo al punto de vista global. Se obtiene aquí un efecto del todo solemne: vemos a la especie humana haciendo esfuerzos desde sus inicios para producir riqueza, es decir dinero y bienes, con el resultado de que se nos ahorra esfuerzo. En suma todas las cosas son trabajo y el trabajo es todas las cosas, de tal forma que trabajamos incluso cuando no trabajamos y nos contentamos ...con cambiar. Dicho sea de

*He traducido «procurarse» o «conseguir» *[N. del T.]*

paso tenemos aquí una relación jerárquica en sentido estricto (Dumont, 1971*b*): el trabajo engloba al cambio, que es su contrario. Un purista obervará que hacia el final *«su»* se refiere literalmente a «toda la riqueza del mundo», pero de hecho sólo se aplica a una parte de esa riqueza.

Nos encontramos aquí con dos definiciones de la riqueza, o del valor, al mismo tiempo: una, que se deja más bien implícita, hace referencia a la situación «original», y podemos completarla con lo que hemos obtenido al comienzo del capítulo VI: el valor consiste en la cantidad de trabajo que entra en la producción de un bien; es lo que llamaré la definición del valor *en la producción.* La segunda definición, por el contrario, está claramente expresada: el valor de un bien consiste en la cantidad de trabajo que se puede obtener a cambio por ese bien. Define el valor *a través del cambio.* Como esta última contiene el trabajo más el cambio, es para Adam Smith claramente superior a la definición *en la producción* únicamente, y sin embargo no hay que olvidar que reposa sobre ella. Es cierto al mismo tiempo que la que cuenta es la definición explícita. Es posible que en lo que precede haya deformado el pensamiento de Adam Smith interpretándolo a la luz de sus sucesores, pues son ellos los que han encontrado en él dos definiciones del valor. En realidad es abusivo hablar de definición en el caso de la primera, a la que se deja implícita. No olvidemos que, incluso en el estado original, está presente el cambio. Si se supone que la «cantidad de trabajo necesaria para adquirir» el castor es doble de la del ciervo, es porque primero se ha establecido que el castor se cambia por dos ciervos. En este caso el valor en la producción y el valor a través del cambio coinciden, pero Adam Smith sabe de antemano que no siempre será así, y ésa es la razón de que sólo retenga la segunda fórmula, la única que en su opinión es aplicable al estado civilizado.

Si se me permite introducir un comentario en el comentario, lo haré a propósito de la relación con Hume de esta página destacable del comienzo del capítulo V. Hemos señalado que la afirmación repetida de que el valor consiste en trabajo estaba de acuerdo con una proposición del estimado amigo de Adam Smith, David Hume. Hemos señalado también que a la imagen del estado de naturaleza que en Adam Smith sostiene esta aserción se le llamaba –teniendo en cuenta la aversión de Hume a tal noción– con otro nombre, «el tosco estado de la sociedad en sus comienzos», y quedaba relegada al capítulo siguiente, mientras que en la pasaje que acabamos de citar se halla claramente implícita en el repetida referencia a la situación «original». Es probable por consiguiente que la autoridad de Hume sea una de las razones por las que Adam Smith oscureció su lógica y recurrió a afirmaciones tajantes. Podemos suponer que, a no ser por esta circunstancia, la continuidad con Locke habría aparecido aún más claramente.

d)

Los dos párrafos siguientes son dignos de atención, pero no los consideraré en detalle. En el primero figura la esperada referencia a Hobbes y al poder (económico), y el valor de cambio se identifica finalmente con el poder (de procurarse o de dominar) que confiere a su poseedor. «La riqueza, como dice el señor Hobbes, es poder», dice Smith. No estoy seguro de que Hobbes no diga algo diferente, al menos en *Leviathan.* Es verdad que en una enumeración leemos (p. 44 de la edición original): «Las riquezas son honorables; pues son poder», pero un pasaje un poco anterior (p. 41) que explica la identificación es restrictivo, e incluso diría completamente tradicional: «También la riqueza unida a la liberalidad es poder; pues procura amigos y servidores: no ocurre lo mismo sin liberalidad...» (citado por Cannan en una nota). Lo que Adam Smith hace aquí al abrigo de Hobbes es definir una nueva especie de poder, el poder económico. En este contexto, «procurarse» engloba a «dominar», es decir la dimensión de subordinación, de tal modo que por sus identificaciones sucesivas «procurarse» *(to purchasse)* ha adquirido toda una gama de significaciones: adquirir con esfuerzo y dificultad —con dinero,— mediante un orden fundado en el dinero. En el párrafo siguiente se plantea la difícil cuestión de la comparación cuantitativa entre los diferentes tipos y grados de trabajo; se concluye con una referencia a la «compraventa del mercado», en la que se afirma que esta operación difícil se salda de manera, si no exacta, al menos suficiente. En este caso, como en el del imperio de la mayoría en Locke, una vez establecido el principio metafísico, podemos estar seguros de que los «avatares de la vida cotidiana» (en Smith *«the business of common life»*) se cuidarán de su aplicación.

Un poco más adelante, Smith vuelve al trabajo como *medida* del valor. Para medir magnitudes de cierta especie, es preciso tener un patrón, y el autor pretende hallar en el trabajo el patrón con el que medir los valores:

§ 7 (centro, p. 136):

> ... Cantidades iguales de trabajo, en todo tiempo y lugar, pueden considerarse de igual valor para el trabajador. En el estado habitual de su salud, de su fuerza, y de su talento; en el grado habitual de su habilidad y de su destreza, debe abandonar siempre la misma porción de su confort, de su libertad, y de su felicidad. El precio que paga debe ser siempre el mismo, cualquiera que sea la cantidad de bienes que recibe a cambio.
>
> ...
>
> Por consiguiente sólo el trabajo, único que no varía nunca en su propio valor, es el patrón último y verdadero por el que

> en todo tiempo y lugar puede estimarse y compararse el valor de todas las mercancías. Tal es su verdadero precio; el dinero es sólo su precio nominal.

Marx caracterizó así esta «confusión»: «la medida de valor, como medida inmanente que constituye al mismo tiempo la sustancia del valor, se confunde con la medida del valor en el sentido en que el dinero es la medida de los valores. Y Smith busca una mercancía que, por tener un valor invariable, pueda utilizarse como patrón de valor». O en otro lugar: «reclama para el valor variable del traajo lo que es cierto del propio trabajo y de su medida, el tiempo de trabajo: de hecho el valor de las mercancías es siempre proporcional al tiempo de trabajo realizado en ellas, cualquiera que sea el valor del trabajo» (*Mehrwert, Werke* 26-1, p. 48; trad. fr., 1, p. 173). Es interesante para nosotros ver por qué y cómo Adam Smith llega a esta confusión.

¿Por qué?: su preocupación era establecer el trabajo como *sustancia* del valor (como dice Marx): una entidad autosuficiente se establece más sólidamente si se puede mostrar que es estable, invariable, constante a través del tiempo. La noción de «cantidades de valor» llevaba por asociación a la noción de medida; pero he aquí que una medida o un patrón pertenece al mismo tipo de magnitud que la magnitud que mide: una longitud se mide por un patrón de longitud, luego para medir el valor el trabajo debe ser (o tener) un valor: un extraño vuelco tiene lugar en este punto, producido quizá por la significación absoluta de «valor» (¡riqueza, propiedad!).

¿Cómo? Lo que lleva aquí a Adam Smith a perderse es su ya señalado recurso al sujeto o al agente individual: desliga completamente el «valor» de su marco social, y recurriendo una vez más, quizá sin preverlo, al hombre aislado de la naturaleza, le pregunta acerca del valor de su trabajo.

Gunnar Myrdal (p. 74 y nota 26) ve en este pasaje la suposición general entre los clásicos de que el trabajo es una «desutilidad psicológica» y lo enlaza con una «concepción metafísica del lugar del hombre en la naturaleza. El hombre aparece siempre en singular». El hombre de la naturaleza de Smith es un cristiano para quien el trabajo es una maldición, y como se sabe por lo demás la psicología era la expresión habitual del individualismo del siglo XVIII. Cannan (Smith, 1904, p. XXXVII) presenta una cita de Hutcheson que muestra que Adam Smith se halla aquí en continuidad con su maestro: «un día cavando la tierra o labrando el campo era tan duro para un hombre hace mil años como lo es hoy». El mismo pasaje acentúa la constancia en el trabajo y en los bienes de subsistencia mientras que la variación de la moneda oculta el fenómeno. Nos enfrentamos aquí a una circunstancia más general del acento puesto en el trabajo: el deslizamiento desde el «análisis monetario» al «análisis real» (Schumpeter, pp. 276 ss.).

En el texto que sigue inmediatamente, Smith se ve de hecho obligado a reintroducir el valor (económico) o el precio del trabajo. Para evitar la contradicción, lo hace con toda clase de precauciones, en primer lugar desde el punto de vista de una persona que «emplea» al trabajador, y a continuación hablando, no de valor, sino de «precio» (real y nominal) del trabajo en el «sentido popular». En fin, volviendo al punto de vista del trabajador: «El trabajador es rico o pobre, está bien o mal recompensado, en proporción al precio real... de su trabajo.» Esta vez el «precio real» es el precio verdadero, social (en mercancías), y Smith adoptará esta visión al menos implícitamente en lo que sigue.

Se ruega al lector que mantenga presentes en la mente estos últimos puntos en relación con una discusión futura. La confusión es completa, pues, en lo que concierne a las mercancías, su precio real es su precio en trabajo, su precio nominal es su precio en moneda, pero en lo concerniente al trabajo su precio real («en el sentido popular») es su precio en mercancías, y sin embargo el autor continúa identificando los dos: «La distinción entre el precio real y nominal de las mercancías y del trabajo no es un asunto de pura especulación...»

e)

Segunda parte

Capítulo VI:

DE LAS PARTES COMPONENTES DEL PRECIO DE LAS MERCANCÍAS

Construcción general: La primera parte del capítulo hasta el párrafo 10 incluido está clara y enfáticamente articulado en tres secciones que tratan respectivamente de: 1) el estado de naturaleza o más bien «aquel tosco estado de la sociedad en sus comienzos» (§§ 1-4); 2) la modificación introducida por la acumulación de capital (§§ 5-7); 3) la modificación introducida por la apropiación de la tierra (§ 8), a la que sigue una recapitulación (§§ 9–10).

La primera sección se abre con el párrafo relativo al ciervo y al castor que he citado al principio. La conclusión afirma que en este estado primitivo la cantidad de trabajo contenida en la mercancía (digamos un castor) es igual a la cantidad de trabajo obtenida a través del cambio (digamos dos ciervos). En nuestro vocabulario, se puede definir el valor tanto en la producción como a través del cambio. Es preciso que nos familiaricemos con la formulación:

> En este estado de cosas, todo el producto del trabajo pertenece al trabajador; y la cantidad de trabajo comúnmente empleada

en adquirir o producir una mercancía es la única circunstancia que puede regular la cantidad de trabajo que ésta debe por lo común procurar, dominar, o cambiarse por ella.

Comentario: «adquirir o producir»: únicamente un matiz, (véase más arriba p. 229); «comúnmente» (repetido) subraya que la proposición versa sobre la media social, y no sobre un caso único que podría ser excepcional (cf. el trabajo «socialmente necesario» de Marx). Anteriormente (cap. V) teníamos «procurar o dominar», aquí Adam Smith añade: «o cambiarse por»; quiere evidentemente que su fórmula sea exhaustiva. Señalo un aspecto general de la fórmula: está claro que su complicación resulta, no ya del caso aquí tratado, que podría expresarse con mayor simplicidad, sino de su orientación hacia los casos más complejos que vendrán después; está hecha a su medida, no a la del caso simple u original. Esto mismo se observa también por lo que respecta al uso de la palabra «trabajador» *(labourer)*, pues después de todo al cazador primitivo no se le puede llamar un «trabajador» más que por una anticipación más bien lejana, y si le llamamos un «trabajador» habría que añadir que es también su propio «patrón». Es un «trabajador» únicamente gracias al acento puesto en el aspecto físico de la producción a expensas de su aspecto de relación humana.

La segunda sección, que trata de la situación creada por la acumulación de capital, termina con una conclusión que es estrictamente paralela a la precedente (subrayo las fórmulas semejantes):

> *En este estado de cosas, todo el producto del trabajo no pertenece siempre al trabajador*. En la mayor parte de los casos debe compartirlo con el propietario del capital que le emplea. Y tampoco es [verdad que] *la cantidad de trabajo comúnmente empleada en adquirir o en producir una mercancía* [sea] *la única circunstancia que pueda regular la cantidad de trabajo que ésta debe por lo común procurar, dominar, o cambiarse por ella.* Una cantidad adicional, es evidente, debe destinarse a los beneficios del capital que ha adelantado el salario y proporcionado los materiales para ese trabajo.

Comentario: «no siempre» (líneas 1-2), «en la mayor parte de los casos»: precauciones para excluir el caso en que el trabajador es su propio patrón. Esto apenas es necesario, pero muestra los cuidados que toma Adam Smith para cubrir todos los casos posibles. Vemos ahora la razón de la complicación de la fórmula («la cantidad de trabajo... *empleada...* no es *la única circunstancia...*»). Verdaderamente, es este caso y el tercero más adelante, los que engendran la fórmula, que se aplica luego retrospectivamente, por así decirlo, a la situación «original».

La tercera sección, que trata de las consecuencias de la apropiación de la tierra, es muy corta en la versión corriente. Pero sabemos por

Cannan (cf. su nota 7) que las dos últimas frases del párrafo sustituyeron a un desarrollo mucho más largo en la primera edición, que contenía como era de esperar lo siguiente:

> *En este estado de cosas,* ni la *cantidad de trabajo comúnmente empleada en adquirir o producir una mercancía,* ni los beneficios del capital que ha adelantado el salario y proporcionado los materiales para ese trabajo, no son *las únicas circunstancias que pueden regular la cantidad de trabajo que ésta debe comúnmente procurar, dominar, o cambiarse por ella;* y la mercancía debe por lo común procurar, dominar, o cambiarse por una cantidad adicional de trabajo, de forma tal que permita a la persona que la aporta al mercado pagar esa renta (de la tierra).

Un detalle: hacia el final «una cantidad adicional de trabajo» aclara la fórmula más elíptica «una cantidad adicional» de la sección precedente. He citado este pasaje de la primera edición para mostrar que el paralelismo que ahora se observa entre las conclusiones de las secciones 1 y 2 se extendía entonces a la sección 3. En mis citas no está completo: la primera parte de las secciones 1 y 2, a la que llamaré parte *A:* «el producto del trabajo pertenece (o no pertenece) al trabajador...» falta en la sección 3; pero esta parte fue añadida, según dice Cannan, en la segunda edición (en las secciones 1 y 2) de forma que en la primera edición las tres secciones terminaban con la misma fórmula (parte *B);* «la cantidad de trabajo comúnmente empleada... etc.».

f)

El problema central para nosotros nace del desacuerdo aparente entre las partes *A* y *B,* tal como se las puede leer del modo más cómodo en la sección 2 de más arriba. Desde este punto de vista las diferencias entre el texto de la primera edición y el texto definitivo que data de la segunda edición son de dos tipos: los cambios efectuados en la tercera sección están evidentemente en relación con el ambiguo lugar de la renta de la tierra en la *Riqueza* en general. Como tales son marginales para nuestra actual preocupación. Smith muestra desde el principio su hostilidad hacia los terratenientes que «como todos los demás hombres gustan cosechar donde no han sembrado» *(ibíd.),* y dice claramente que la renta se sustrae del producto del trabajo: «(el trabajador) debe abandonar para el propietario una parte de lo que su trabajo recolecta o produce» (*ibíd.* en el texto definitivo). Sin embargo, en la primera edición la renta se presentaba como una «tercera fuente de valor» (nota 7 de Cannan, p. 52). Smith debe haber sentido la incongruencia de esta afirmación no sólo en ese pasaje, sino también en relación con

otra visión de la renta en la que ésta no es propiamente hablando una componente del precio, sino su efecto (Cap. XI, final de la parte introductoria, Smith, 1904, p. 147): ¡ya es bastante con presentar la renta como un componente dudoso del precio, sin hacer de ella una «tercera fuente de valor»! Todo esto no es en absoluto impertinente para nosotros, pero, a causa de la heterogeneidad de la renta respecto al salario y el beneficio en esta escuela de pensamiento, únicamente es pertinente de modo marginal. Concentremos pues nuestra atención en la conclusión de la sección 2, tal como la hemos citado más arriba.

Observamos un desacuerdo entre la parte *A* y la parte *B:* la parte *A* parece decir que el beneficio se deduce del producto del trabajo; la parte *B,* que el beneficio es una fuente parcial independiente del valor, o en todo caso del precio. La parte *A* queda reforzada por una aserción exenta de ambigüedad que encontramos una página más arriba (§ 5): «El valor que los obreros añaden a los materiales se resuelve por consiguiente en dos partes, una de las cuales paga sus salarios, la otra los beneficios de su patrón...» Además, sabemos que el desacuerdo entre *A* y *B* no figuraba en los parágrafos de conclusión de las tres secciones en la primera edición, que únicamente tenían la parte *B;* el autor ha añadido la parte *A* en la segunda edición. Parecería por consiguiente que para él no existía ningún desacuerdo. Sin embargo, mirando las cosas de más cerca, parece más probable que fuera consciente de un desacuerdo pues, por lo que Cannan nos dice, la parte *A* es una reelaboración de las primeras líneas del capítulo VIII sobre el salario, y observamos que sólo una página más adelante en este mismo capítulo figura otra fórmula que hace eco a la que acabo de citar (Cap. VI, § 5): «El (el dueño) tiene una parte en el producto de su trabajo, o en el valor que añade a los materiales...» Está claro por consiguiente que Adam Smith, mientras preparaba la segunda edición, quiso introducir una proposición de este tipo, y que evitó la más articulada en beneficio de la que no hace referencia al valor explícitamente.

Además la proposición contenida en la parte *A* tiene su origen directo en el estado «original»: la totalidad del producto del trabajo pertenece al trabajador *(sic),* mientras que la proposición de la parte *B,* como hemos observado, tiene su origen en la situación civilizada o contemporánea, siendo luego generalizada al estado «original». Resulta entonces que sobre este punto el movimiento de Adam Smith es el mismo en que ya hemos insistido: acerca la una a la otra todo lo que puede, como para amalgamarlas, una visión empírica y una visión normativa: desde el punto de vista del estado de naturaleza, la única fuente del valor es el trabajo, cuyo producto está obligado el trabajador a compartir con el capitalista y con el terrateniente; desde el punto de vista de la observación contemporánea el precio real de una mercancía (el precio «natural» del capítulo siguiente, VII) se descom-

pone en salario, beneficio y renta. Como dice Marx, el primer punto de vista es esotérico, el segundo exotérico; el primero pretende desvelar la naturaleza real del proceso, el segundo describe las apariencias (cf. texto supra, p. 119). Pues no hay duda de que lo que Adam Smith transcribe en la parte *B* es una ecuación como ésta:

salario + beneficio (+ renta) = precio (o valor)

g)

Lo que no comprendemos desde Ricardo y después de Marx, es por qué Adam Smith transcribe esto en un lenguaje que contradice la parte *A*. Al ser posteriores a Marx, comprendemos fácilmente que, en esta escuela de pensamiento, no haya identidad entre el salario y el valor creado por el trabajo, que puede ser descompuesto en salario y «plus-valía», la cual da cuenta –groseramente– del beneficio y de la renta. En una primera aproximación (y únicamente así, N.B.) Adam Smith se ha dejado extraviar por su confusión precedente entre el trabajo como fuente de valor y el trabajo como valor (o «el valor del trabajo», Cap. V y más arriba). Al nivel de la observación, el valor del trabajo consiste en su salario, y, como todos los valores son en último análisis cantidades de trabajo, la ecuación anterior se re-escribe así:

[1] Q_1 + beneficio (+ renta) = Q_2

donde Q_1 es la cantidad de trabajo correspondiente al salario, la «cantidad de trabajo comúnmente empleada en adquirir o producir una mercancía», y Q_2 la cantidad de trabajo correspondiente al valor de la mercancía, la cantidad «que debe por lo común... cambiarse por ella». Es inevitable comentar textualmente el deslizamiento de sentido desde la expresión «la cantidad de trabajo comúnmente empleada en adquirir o producir una mercancía» de la primera sección de este capítulo –en la que remite a la adquisición directa en el estado «original» (adquirir un ciervo)– al texto presente en que remite al salario pagado al obrero para la adquisición indirecta del producto por el patrón. (Aquí aún aparece un cambio interpuesto). Quizá sea aquí donde más tirante se halle el lazo entre la ontología y la realidad.

Ahora bien, también la parte *B* se basa en una continuidad, esta vez la continuidad parcial entre el cazador de los orígenes y el patrón moderno. Lo que ambos tienen en común es el papel consistente a la vez en invertir una cierta «cantidad de trabajo» –trabajo en un caso, salario en el otro– y en *cambiar* después en el mercado el producto de ese «trabajo».

Por consiguiente, si Adam Smith añadió la parte *A* en la segunda edición es porque quiso marcar más completamente la doble continuidad en lo que atañe a los actores: del cazador al obrero como productor, del cazador

al patrón como alguien que adquiere y cambia el producto final. Tan pronto como se identifica el valor del trabajo contenido en una mercancía con el salario recibido por el trabajador que la ha producido no se puede ya decir que el valor de la mercancía sea idéntico al valor del trabajo contenido en ella, pero incluso entonces el valor de la mercancía es igual a la cantidad de trabajo por la que se cambia. Esa es la razón por la que Smith prefirió la segunda definición: sólo ella permite la aplicación de la teoría a la escena contemporánea. En otros términos, lo que es esencial en la ecuación [1] es «...Q_2» y ésa es la razón de la torpeza de la formulación de Adam Smith. Se ve que ese es en efecto el movimiento de su pensamiento en el § 9, que sigue inmediatamente a nuestra 3.ª sección:

> El valor variable de todas las partes diferentes del precio, hay que observarlo, se mide por la cantidad de trabajo que pueden, cada una de ellas, procurar o dominar. El trabajo mide el valor, no sólo de la parte del precio que se resuelve ella misma en trabajo, sino también de la que se resuelve en renta y de la que se resuelve en beneficio.

(Un detalle: la relación entre «valor» y «precio» en este pasaje es la que existe entre el fundamento ontológico y las transacciones reales.) Dicho de otro modo, el trabajo engloba todas las cosas, incluyendo el beneficio y la renta, a partir del momento en que es considerado como una *medida*. Este triunfo es tautológico: deriva de la segunda definición del valor, y no hace más que expresar de nuevo la ecuación en términos diferentes; sin embargo, el hecho de recurrir al nivel de la «medida» le da un aire de finalidad.

Todo ocurre como si las complicaciones de la teoría del valor de Adam Smith tuvieran su fuente en la dificultad que encontró para hacer concordar su teoría ontológica con las transacciones reales que quería describir, dificultad que se deduce de los pasajes del capítulo VI que hemos estudiado. Mi conclusión es que esta dificultad explica dos rasgos de la teoría:

1) La preferencia por la definición del valor a través del cambio, pues la definición del valor en la producción no podía abarcar, a ojos de Adam Smith, el caso contemporáneo.

2) La concepción del trabajo no sólo como la sustancia sino también como la medida (técnica) del valor, única capaz de englobar los elementos aparentemente heterogéneos de la ganancia y de la renta y de hacer prevalecer así la tesis ontológica.

Esto nos lleva al final de nuestro estudio textual. La cuestión final: por qué Adam Smith no llegó más lejos, al modo como lo hicieron sus émulos Ricardo y Marx, en la imposición de la tesis ontológica a lo empíricamente dado, se reserva al propio texto.

OBRAS CITADAS

AARSLEFF, Hans, 1969. The State of Nature and the Nature of Man in Locke, en: John W. YOLTON, (comp.), *John Locke, Problems and Perspectives,* Cambridge (pp. 99-136).

– 1971. «Locke's Reputation in 19th Century England», *The Monist,* vol. 55, n.º 3 (Julio de 1971), pp. 392-422.

ARON, Raymond, 1950. *La Sociologie allemande,* 2.ᵉ éd., Paris.

– 1967. *Les Étapes de la pensée sociologique,* Paris.

AVINERI, Shlomo, 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Cambridge.

BAUMOL, William J., 1974. «The Transformation of Values: what Marx "really" meant», *Journal of Economic Literature,* 12-1, pp. 51-62.

BONAR, James. 1927. *Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations* Londres, 3.ª ed.

BRÉHIER, Émile, 1960. *Histoire de la Philosophie,* II-I, *Le dix-septième siècle,* Paris (1938).

CANNAN, Edwin, 1898. *History of the Theories of Production and Distribution in England,* Londres.

– Cf. SMITH, 1896, 1904.

COLEMAN, D.C. ed, 1969. *Revisions in Mercantilism,* Londres.

COTTIER, G. M.M., 1969. *L'Athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes,* Paris.

DILTHEY, Wilhelm, 1968. *Die Jugendgeschichte Hegels,* Stuttgart (*Gesammelte Schriften,* tomo IV.).

DUMONT, Louis, 1964*a.* «Introductory Note». *Contributions to Indian Sociology,* VII, pp. 7-17.

– 1964*b. La Civilisation indienne et Nous,* Paris.

– 1965. «The Modern Conception of the Individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions», *Contributions to Indian Sociology,* t. VIII, pp. 13-61.

– 1967. *Homo Hierarchicus,* Paris.

– 1969. «Les Britanniques en Inde». *Histoire scientifique et culturelle de l'humanité,* siglo XIX, dirigida por Ch. Morazé, Paris, 1969, t. II, pp. 969-1013.

– 1970. *Religion, Politics and History in India.* Collected Papers in Indian Sociology, Paris-La Haya.

– 1971*a* «Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970,* Londres, pp. 31-41.

– 1971*b.* «On Putative Hierarchy, and some Allergies to it», *Contributions to Indian Sociology,* nueva serie, V., Delhi, pp. 61-81.

– 1975*a.* «On the comparative understanding of non-modern civilizations», *Daedalus,* primavera de 1975.

– 1975*b* «La Civilisation indienne et Nous.» Paris (coll. «U». Prisme) [2.ª ed. modificada de 1964*b*].
ENGELS, Friedrich, *Esquisse.* – Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, *Marx-Engels Werke,* t. 1, pp. 499-524 [véase: Marx, *Werke*].
GEERTZ, Clifford, 1968. *Islam Observed.* Religious Development in Morocco and Indonesia, New Haven.
GOUGH, J.W. 1950, *John Locke's Political Philosophy,* Oxford.
GUÉROULT, Martial, 1930. *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte,* Paris, 2 vols.
GURVITCH, Georges, 1963. *La Vocation actuelle de la Sociologie,* Paris (1950), 2 vols.
HABERMAS, Jürgen, 1970. *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* Frankfurt, Suhrkamp.
HALÉVY, Élie, 1901-1904. *La Formation du radicalisme philosophique,* Paris, 3 vols.
HASBACH Wilhelm, 1893. «Les Fondements philosophiques de l'économie politique de Quesnay et de Smith», *Revue de l'Économie politique,* 7 vols., sept. 1893, (Cf. *Staats-und Sozialwissenschaftliche Forschungen,* Leipzig, X-2, 1890).
HECKSCHER, Eli F., 1955. *Mercantilism.* [Trad. inglesa; original, 1931] Edición corregida, 2 vols., Londres.
HEGEL, G.W.F., 1907. *Hegels theologische Jugendschriften,* compilados por Herman Nohl, Tübingen.
– 1942. *Philosophy of Right,* trad. por T.M. Knox, Oxford.
– 1958. *Politische Schriften;* epílogo de J. Habermas, Frankfurt, Suhrkamp.
– 1971. *L'Esprit du christianisme et son destin,* trad. de Jacques Martin, Paris, Vrin.
– 1974. *La Constitution de l'Allemagne,* trad. de Michel Jacob, Paris, Ed. Champ Libre.
HUME, David, 1875. *Philosophical Works,* ed. Green and Grose, 4 vols., Londres.
– 1878. *A Treatise of Human Nature,* ed. Green and Grose, Londres, 2 vols.
– Véase ROTWEIN.
HYPPOLITE, Jean, 1955. *Études sur Marx et Hegel,* Paris.
KENDALL, Willmoore, 1965. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule,* Urbana.
KUHN, Thomas, 1970. *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago (1962).
LANDES, David, 1969. *Unbound Prometheus,* Cambridge.
LOCKE, John, 1954. *Essays on the Law of Nature,* Ed. y trad. de W. Von Leyden, Oxford.
– 1963. *Two Treatises of Government.* Edición crítica de Laslett. (ed. rev.) Cambridge.
MACFIE, A. L., 1967. *The Individual in Society:* Papers on Adam Smith. Londres. («University of Glasgow Social and Economic Studies», n.º 11).
MACINTYRE, Alasdair, 1971. *Against the Self-Images of the Age:* Essays on Ideology and Philosophy, Londres.
MCLELLAN, David, 1969. *The Young Hegelians and Karl Marx,* Londres.
– 1971. *Karl Marx, Early Texts,* Oxford.
MACPHERSON, C.B., 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism,* Londres.
MANDEVILLE, Bernard, 1924. *The Fable of the Bees,* ed. por F.B. Kaye, Oxford, 2 vols.
– 1970. *The Fable of the Bees,* ed. por Phillip Harth, Penguin Books [Sólo primera parte].
– 1974. *La Fable des abeilles,* ou les vices privés font le bien public (1714). Trad. por L. y P. Carrive, Paris, Vrin. [Parcial].
MARX, Karl, *MEGA* – Karl, Marx/ Friedrich Engels, *Historische-Kritische Gesamtausgabe.* Moscú, etc. 1927-1935 (10 vols.)
– *WERKE* – Karl Marx/ Friedrich Engels, *Werke.* Berlin, Dietz, 1957, etc. (39 + 2 vols.).
– *ŒUVRES* – Karl Marx, *Œuvres, Économie,* 2 vols. Paris, 1965-1968. Ed. por Maximilien Rubel («Bibliothèque de la Pléiade».)

– «Critique de Hegel»
– Aus der Kritik des Hegelschen Staatsrechts. *Werke,* I, pp. 203-333.
– trad. ingl. por Joseph O'Malley: *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'.* Cambridge, 1970.
– «Einleitung».
– Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, *Werke,* I, pp. 378-391.
– «Grundrisse».
– *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie.* Berlin, Dietz, 1953.
– trad. fr.: 1) [la introducción] Introducción general a la crítica de la economía política *Œuvres,* I, pp. 235-266.
– trad. fr.: 2) [extractos de la continuación]. Principes d'une critique..., *Œuvres,* II, pp. 175-359.
– «Idéologie allemande».
– Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Werke,* III.
– trad. fr.: *L'idéologie allemande.* Paris, Éditions sociales, *c.* 1968 [la última hasta la fecha; se ha modificado en ella el orden de las materias, cf. *ibid.,* p. 30; antigua trad. por Molitor, *Œuvres philosophiques,* t. VI, Paris, Costes].
– «Manuscrits»
– Oekonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. *MEGA,* 1-3, pp. 29-172 [et] *Werke,* Ergänzungsband I, pp. 467-588.
– trad. fr.: *Manuscrits de 1844, Économie politique et philosophie,* trad. Émile Bottigelli. paris, Éditions sociales, *c.* 1969. [Otra traducción en *Œuvres,* II, pp. 44-141.]
– trad. fr. de las observaciones de Marx que acompañaban a sus notas de lectura, *Œuvres,* II, pp. 7-43.
– «Mehrwert».
– *Theorien über den Mehrwert. Werke,* 26, 1-3.
– trad. fr. Molitor: *Histoire des Doctrines Économiques,* 8 vols., Paris, Costes, 1925 etc.
– «Question Juive».
– Zur Judenfrage. *Werke,* I, pp. 347-377.
MAUSS, Marcel, 1930. Les Civilisations, éléments et formes, en: *Civilisation, le mot et l'idée.* Centre International de Synthèse, Paris (pp. 81-108).
– 1950. *Sociologie et Anthropologie,* Paris, (Introducción de Claude Lévi-Strauss).
MEEK, Ronald L., 1962. *The Economics of Physiocracy:* Essays and Translations. Londres. («University of Glasgow Social and Economic Series», nueva serie, n.º 2).
MILL, James., 1808. *Commerce defended,* Londres (1807).
MYRDAL, Gunnar, 1953. *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1929). Reimpr. Clarion Book.
O'MALLEY, Joseph, véase MARX, *Hegel's Critique,* trad. ingl.
PARSONS, Talcott, 1953. A Revised Theoretical Approach... en: BENDIX, R., y LIPSET, S.M. (comps.), *Class, Status and Power.* Glencoe, Ill.
POLANYI, Karl, 1957*a*. *The Great Transformation.* Beacon Press. [publicado en 1944].
– 1957*b*. The Economy as an Instituted Process, en: *Trade and Market in the Early Empires,* ed. por Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, Harry W. Pearson. Glencoe, Ill.
– Trad. fr.: *Les Systèmes économiques,* Paris, 1975.
POLIN, Raymond, 1960. *La politique morale de John Locke,* Paris.
QUESNAY, François, 1958. *François Quesnay et la Physiocratie,* Paris, INED, 2 vols.
RAE, John, 1965. *Life of Adam Smith* (1895), with an introductory Guide to Rae's Life by J. Viner, New York (Reimpr. por Kelly).

REUXK, A.V.S. de –; KNIGHT, Julie, (comp.), 1967. *Ciba Foundation Symposium on Caste and Race,* Londres.
ROSENBERG, Nathan, 1960. Some institutional aspects of the *Wealth of Nations. Journal of Political Economy,* LXVIII, dic. 1960, pp. 557-570.
ROTWEIN, Eugene, ed., 1955. *David Hume, Writings on Economics,* Madison.
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964. *Œuvres complètes,* t. III. Paris, «Bibliothèque de la Pléiade».
– 1932. *Correspondance génerale,* ed. Dufour, t. XVII, Paris.
SCHUMPETER, Joseph A., 1954. *History of Economic Analysis,* Oxford [reimpresión 1967].
SCOTT, W.R., 1937. *Adam Smith as Student and Professor,* Glasgow. [Contiene un esbozo de *Wealth of Nations*].
SELBY-BIGGEE, L.A., 1897. *British Moralists,* Oxford, 2 vols.
SMITH, Adam, 1896. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms 1763,* ed. por Edwin Cannan, Oxford.
– 1904. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. por Edwin Cannan, Londres, 2 vols.
– 1963. *The Theory of Moral Sentiments.* Works, vol. I. Aalen [reproduce la edición de 1811-1812].
SPANN, Othmar, 1931. *Der wahre Staat.* Jena. (Primera ed., 1923).
STEPHEN, Leslie, 1962. *History of English Thought in the 18th century,* Londres, 1876, Harbinger Books, 2 vols.
STRAUSS, Leo, 1954. *Droit naturel et histoire,* Paris. [Original ingles, 1950].
TOENNIES, Ferdinand, 1971. *On Sociology: pure, applied, and empirical:* Selected Writings edited and with an Introduction by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle, Chicago y Londres.
TUCKER, Robert C, 1972. *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge, 2ª ed. (1961). Trad. fr., Paris, 1963.
TUFTS, James Hayden, 1898-1904. *The Individual in Relation to Society as reflected in the British Ethics of the Eighteenth Century,* Chicago.
– Part I (en colab. con Helen B. Thompson). *The Individual in Relation to Law and Institutions.* 1898, 53 p.
– Part II. *The Individual in Social and Economic Relations.* 1904, 58 pp.
TURGOT, Anne Robert Jacques, 1844. *Œuvres,* ed. Daire, 2 vols., Paris, Guillaumin.
– 1913. *Œuvres,* ed. G. Schelle, 5 vols., Paris.
VEBLEN, Thorstein, 1932. The Preconceptions of Economic Science, en: VEBLEN, *The Place of Science in Modern Civilization,* 1919, Nueva York.
VINER, Jacob, 1958. *The Long View and the Short,* Glencoe, Ill.
– «Power versus Plenty in the 17th and 18th Centuries» (1948) (pp. 277-305) [asimismo en COLEMAN, 1969].
– «Adam Smith and Laisser-faire» (1927) (pp. 213-245).
– 1972. *The Role of Providence in the Social Order:* an Essay in Intellectual History (Jayne Lectures for 1966). Philadelphia. (Asimismo en: «Memoirs of the American Philosophical Society», vol. 90).
VLACHOS, Georges, 1962. *La pensée politique de Kant,* Paris.
WEULERSSE, Georges, 1910. *Le Mouvement physiocratique en France,* Paris, 2 vols. (reimpr. 1968).
YALMAN, Nur, 1969. «De Tocqueville in India: An Essay on the Caste System», reseña, *Man,* Londres, vol. IV, n.º 1, marzo de 1969, pp. 123-131.

INDICE ONOMASTICO Y ANALITICO

Las cifras remiten a las páginas, y en algunos casos a una nota (ej.: 107 *n.* 7).
Las cifras en cursiva remiten, en el caso de un autor, al capítulo consagrado a él, y en el caso de los temas, a pasajes esenciales.
La unidad de base es la rúbrica, y no sus subdivisiones, que se hallan preferentemente ordenadas con un criterio lógico o según el órden de la exposición.
El signo / indica una oposición, ej.: individualismo/holismo.

Meta-económico, v. Norma; Normativa; Valores.

INDICE